

# ПУТЬ

ОРГАНЪ РУССКОЙ  
РЕЛИГІОЗНОЙ МЫСЛИ

подъ редакціей И. А. БЕРДЯЕВА,  
при участі Б. П. ВЫШЕСЛАВЦЕВА.

Въ предшествующихъ книжкахъ «Пути» были напечатаны статьи слѣдующихъ авторовъ: И. И. Аленѣева, П. Ф. Андерсона, И. С. Арсеньева, М. Артѣмьева, П. Аршанбо (Франція), И. Афанасьевъ, С. С. Безобразова (Архимандрита Кассіана), Р. де-Бекеръ (Бельгія), Е. Белесонъ, И. А. Бердяева, П. Бицюли, Н. Бубнова, прот. С. Булгакова, Р. Вальтера, Бар. Б. Вревскаго, Б. П. Вышеславцева, В. Вейдле, Франка Гавена (Америка), М. Георгіевскаго, С. Гессена, А. Глазберга, И. Н. Глубоновскаго, И. Гофштеттера, В. Гриневичъ, Еромонаха Льва Жиллэ, Л. А. Зандера, В. А. Зандерь, Н. Зернова, В. В. Зѣньковскаго, свящ. А. Ельчакинова (†), П. К. Иванова, Ю. Иваска, А. Изюмова, В. Н. Ильина, С. Ильницкаго, А. Карпова (†), Л. П. Карсавина, А. Карташева, А. И. Клепинина, С. Кавертица (Америка), К. Керка (Англія), Архимандрита Кніпріана Керна, Г. Колпакчи, Л. Козловскаго (†) (Польша), Г. Г. Кульмана, Т. Ц. Ку (Китай), М. Курдюмова, А. Лазарева, И. Лаговскаго, Ф. Ліба (Швейцарія), М. Литвіакъ, И. О. Лосскаго, М. Лоть-Бородікій, Ж. Марітена (Франція), К. Мочульскаго, Я. Меньшикова, П. Н. Новгородцева (†), прот. Налимова (†), С. Олларда (Англія), А. Погодина, Р. Плетнєва, А. Полотебневой, В. Расторгуева, И. Реймерса, А. М. Ремізова, Д. Ременко, Русскаго Июка (Россія), Ю. Сазоноаой, графа А. Салтыкова, Н. Сарафанова, Д. Семеновъ-Тять-Шанскій, К. Сережникова, Е. Скобцовъ (Матери Марії), И. Смілича, Б. Сове, В. Слеранскаго, Ф. А. Степуна, И. Стратонова, В. Сеземана, П. Тиллика (Германія), Н. Ти- машева, С. Троицкаго, ии. С. Н. Трубецкаго (†), ии. Г. Н. Трубецкаго (†), Н. Тургеневой, Н. Ф. Федорова (†), Г. П. Федотова, свящ. Г. В. Флоровскаго, С. Л. Франка, прот. С. Четверинова, Д. Чижевскаго, В. Экнердорфа, Г. Эренберга (Германія), свящ. Г. Цебрикова, М. Шварца, Л. Шестова, ии. Д. Шаховскаго (Еромонаха Юанія), аббата Августина Якубізіана (Франція), ии. С. Щербатова.

Адресъ редакціи и конторы:

29, Rue Saint Didier, Paris (XVI<sup>e</sup>).

Цѣна отдельного номера: 10 франковъ.  
Подлинная цѣна — въ годъ фр. 35,— (4 книги).  
Подпись приимается въ конторѣ журнала.

№ 55.

ЯНВАРЬ — АПРѢЛЬ 1938

№ 55.

ОГЛАВЛЕНИЕ:

Стр.

|  |    |
|--|----|
| 1) Архимандритъ Кассіанъ (Безобразовъ). Новый завѣтъ въ наше время (Исторія и богословіе) .....  | 3  |
| 2) Б. Вышеславцевъ. Образъ Божій въ грѣхопаденіи .....   | 24 |
| 3) П. Ивановъ. — Завѣтъ Апостола Павла .....   | 41 |
| 4) М. Шварцъ. Георгъ Зиммель, какъ философъ жизни и культуры.....  | 53 |
| 5) Н. Зерновъ. На церковныхъ перепутьяхъ .....   | 68 |
| 6) НОВЫЯ КНИГИ: В. Зѣньковскій. E. Brunner. Der Mensch im Widerspruch;<br>Архимандритъ Кніпріанъ (Кернъ). R. P. F. Mersenier et Chan. Franc.,<br>Paris. « La prière des eglises de rite Byzantin » ..... | 81 |

Le G rant: R. P. Léon Gillet.



# НОВЫЙ ЗАВѢТЪ ВЪ НАШЕ ВРЕМЯ

## ИСТОРИЯ И БОГОСЛОВІЕ \*).

Священные книги Нового Завѣта, составленные болѣе восемнадцати вѣковъ тому назадъ, читаются вѣрующими нашего времени, какъ неветшающее слово Божественного Откровенія. И безпокойный умъ научнаго изслѣдователя — какъ вѣрующаго такъ и невѣрующаго — испытуетъ новозавѣтия Писанія, вооруженный новыми средствами познанія, неутомимый въ стремлѣніи — дѣйствительномъ или мнимомъ — къ постиженію истины. Невольно встаетъ вопросъ: за истекшіе вѣка христіанской исторіи, что осталось не прочитаннымъ въ Новомъ Завѣтѣ, не запечатлѣлось въ церковномъ сознаніи, не получило осуществленія въ жизни? Гдѣ тѣ тайны познанія, съ которыемъ не снять еще покровъ? Отвѣтъ на этотъ вопросъ есть задача, которая передъ нами сегодня стоитъ. Мы постараемся показать, что открывается въ Новомъ Завѣтѣ современному православному читателю.

Священное Писаніе допускаетъ двоякій подходъ: мы можемъ изучать его, какъ памятникъ исторіи, и можемъ черпать изъ него, какъ изъ источника Откровенія.

Въ новозавѣтной исторіи свѣтомъ познанія, для всѣхъ очевиднымъ, освѣшены отдельные точки. Связь между этими точками понимается по-разному. Послания ап. Павла въ рамкахъ книги Деяний даютъ ясное представление о путяхъ его служенія. Стоитъ выйти за эти рамки, и мы вступаемъ въ область спорнаго. Гдѣ и какъ закончилось служеніе ап. Павла? Въ какомъ отношеніи онъ находился къ отдельнымъ христіанскимъ церквамъ и къ другимъ вліятельнымъ дѣятелямъ апостольского вѣка? Кто и какъ продолжалъ его дѣло? Можно ли говорить — и въ какомъ смыслѣ? — о единствѣ христіанскаго міра три

1) Активная рѣчь, читанная на актѣ Православнаго Богословскаго Института въ Парижѣ 3 января 1937 г. (21 декабря 1936 г.).

жизни и по смерти ап. Павла? Въ предѣлахъ одного только апостольского вѣка, оставляя въ сторонѣ исторію евангельскую, этотъ перечень спорныхъ вопросовъ можетъ быть умноженъ до безконечности. То же здѣсь можетъ быть сказано о Новомъ Завѣтѣ, какъ объ источникѣ Откровенія. Мы знаемъ по личному опыту, что при каждомъ новомъ погруженіи въ священные глаголы Нового Завѣта, благоговѣйный читатель познаетъ въ немъ новыя глубины, постигаетъ новыя истины. Новое не исключаетъ старого, не входитъ съ нимъ въ противорѣчія. Старое раскрывается въ новомъ, обогащающемъ и оплодотворяющемъ его. То, что вѣрно о каждомъ изъ насъ, должно быть вѣрно и о Церкви. Единая, во множественности членовъ, въ ней пребывающихъ и ею оживляемыхъ, Церковь силою Святаго Духа прозрѣваетъ въ Новомъ Завѣтѣ новыя тайны и собираетъ новыя сокровища въ сокровищницѣ откровенія.

Опредѣляемость нашего восприятія — а значитъ, и нашего познанія — предыдущими состояніями сознанія въ психологіи называется апперцепціею. Наличное содержаніе сознанія — апперципирующая масса, измѣняющая и возрастающая — своеобразно окрашиваетъ нашъ послѣдующій впечатлѣнія. Новое въ Новомъ Завѣтѣ открывается каждому изъ насъ въ свѣтѣ новаго жизненнаго опыта, прозрѣвается по-новому изощреннымъ духовнымъ зреініемъ. Но понятіе апперципирующей массы допускаетъ и распространительное толкованіе. Его позволительно приложить и къ коллективному лицу науки и къ соборному сознанію Церкви.

Научное изслѣдованіе Нового Завѣта опредѣляется въ наше время всею совокупностью тѣхъ выводовъ — хотя бы и не общепризнанныхъ, — къ которымъ наука успѣла придти. Мы не будемъ долго останавливаться на открытии доселѣ неизвѣстныхъ памятниковъ. Многіе спорные вопросы получили решеніе въ свѣтѣ послѣднихъ археологическихъ изысканій. Дельфійская надпись про консула Галліона дала исходную точку для новой хронологіи апостольского вѣка<sup>1)</sup>). Недавно открытый папирусъ показалъ, что переписи населенія въ Египтѣ въ началѣ нашей эры производились тѣмъ же способомъ, какой, въ Лк. (II. 1-5), вызвалъ путешествіе Іосифа и Маріи въ Вифлеемъ<sup>2)</sup>). Богатый папирологический материалъ познакомилъ настъ съ тѣмъ греческимъ языкомъ, на которомъ говорило простонародіе новозавѣтной эпохи, и который оказался въ основномъ

2) Cp. Deissmann. Ad. Paulus. Eine Kultur- und religionsgeschichtliche Skizze. Tübingen. 1911. Beilag I. Der Prokonsulat des L. Sunius Galli. Eine eyigraphische Studie zur absoluten Chronologie des Paulus. Стр. 159 и слл.

3) Cp. Lagrange, M. J. Evangile selon St. Luc. «Etudes Bibliques». Paris. 1921. Стр. 69.

совпадающимъ съ языкомъ новозавѣтныхъ писаний<sup>4</sup>). Особаго упоминанія требовало бы открытие и изслѣдованіе древнихъ памятниковъ новозавѣтнаго текста въ греческомъ подлинникѣ, въ переводахъ на другіе языки древняго міра и въ цитатахъ у церковныхъ писателей. Папирусы Chester-Beatty, найденные въ 1931 году, представляютъ собою древнѣйшую рукопись Библіи, доселѣ намъ неизвѣстную. Въ частн новозавѣтной они относятъся къ III вѣку<sup>5</sup>). Но нарочитаго вниманія съ нашей стороны требуютъ два явленія современаго изслѣдованія Нового Завѣтъ: школа такъ называемой *Formgeschichte* въ приложеній къ Евангелію, и релігіозно-исторический методъ въ приложеніи къ Новому Завѣту и даже Священному Писанию объѣнъ Завѣтъ въ цѣломъ.

Школѣ *Formgeschichte* положила начало въ 1919 году брошюра проф. Гейдельбергскаго университета Мартина Дибеліуса: *Die Formgeschichte des Evangeliums*<sup>6</sup>). Проблема, поставленная Дибеліусомъ, и рѣшеніе, нѣмъ предложенное, стояли на очереди: одноврѣменно съ работою Дибеліуса вышли другія, выднгавшія тѣ же вопросы и намѣчавшія сходныя рѣшенія<sup>6</sup>). Толчекъ былъ дакъ, и за истекшія семнадцать лѣтъ въ Германіи, въ Америкѣ, а въ послѣдніе годы и въ Англіи вокругъ проблемы *Formgeschichte* вырасла большая литература. *Formgeschichte* старается отвѣтить на вопросъ, изъ какихъ первичныхъ элементовъ и въ резултатѣ какого процесса составились наши Евангелія. Особое вниманіе привлекаютъ синоптики. Работники *Formgeschichte* принадлежатъ къ либеральному теченію протестантскаго богословія. Составные элементы евангельскаго повѣствованія они относятъ къ разнымъ эпохамъ. Чѣмъ сильнѣе примишь чудеснаго, чѣмъ большее развиціе получило ученіе догматическое, — тѣмъ позднѣйшею эпохой датируется евангельскій отрывокъ или редакціонная обработка древнѣйшаго слоя. Въ этой оцѣнкѣ слышится неизжитый раціонализмъ минувшаго поколѣнія науки. Но замѣчательно, что нѣкоторые элементы евангельскаго повѣствованія *Formgeschichte* возводятъ къ очень давнemu времени. По мнѣнію Дибеліуса, повѣствованіе о Страстяхъ, въ той формѣ, въ какой оно сохранилось въ Мк, было закрѣплено лѣтъ черезъ десять послѣ изображаемыхъ въ немъ событий. Это закрѣпленіе первичныхъ элементовъ въ очень древнюю эпоху могло

4) Ср. Deissmann, Ad. Licht von Osten. Das Neue Testament und die neuendeten. Texte der hellenistisch - rѣмischen Welt. Tübingen. 1908. Стр. 35 и слл.

5) Ср. Kenyon. Frederic G. The Chester-Beatty Biblical Papyri. Description and texts of tweloe manuscripts of the Greek Bible. London 1933. Fasciculus I: General introduction. Fasciculus II: The Gospels and Acts. Text.

6) Второе, расширенное, изданіе: Tübingen, 1933.

быть не только письменнымъ, но и устнымъ, и могло произходить, какъ на арамейскомъ языке, такъ и на греческомъ. Мировое распространение греческаго языка, какъ разговорного языка повседневной жизни во всей восточной половинѣ имперіи, включая на Западъ Римъ, повело къ тому, что греческій языкъ очень рано сталъ однимъ изъ главныхъ орудій распространенія христіанскаго благовѣстія. Иудейство разсѣянія владѣло имъ и разучалось пользоваться языкомъ отцовъ. Закрѣпленіе преданія о Христѣ на греческомъ языке стало необходимымъ съ первыхъ же дней существованія іерусалимской общинѣ. Мы понимаемъ, что при чудѣ Пятидесятницы присутствовали іудеи разсѣянія изъ всѣхъ частей тогдашняго міра (ср. Деян. II. 8-11). Съ другой стороны, закрѣпленіе преданія отнюдь не обязательно мыслить, какъ закрѣпленіе письменное. Въ отличіе отъ человѣчества новаго времени, память древнихъ могла сохранять элементы Преданія съ такою же точностью, какъ письменный материалъ: папирусъ или пергаментъ. Въ раввинистическихъ школахъ былъ обычай заучивать наизусть изрѣченія раввиновъ. Отмѣчается, что Господа Его современники тоже называли «равви»<sup>7)</sup>. Цѣнныя аналогіи дало за послѣдніе годы изслѣдованіе памяти и способовъ запоминанія у современныхъ дикарей<sup>8)</sup>. Выводы *Formgeschichte* послужили основаніемъ для дальнѣйшихъ построений, часто отрицательныхъ. Протестантская наука, въ громадномъ большинствѣ, продолжаетъ держаться мнѣнія, что древнѣйшее Евангеліе есть Мк, оказавшее влияніе на составителей Мк. и Лк. Какъ бы то ни было, откровенное признаніе либеральными учеными чрезвычайной древности первичныхъ элементовъ евангельского повѣствованія представляеть собою нечто существенно новое въ исторіи научнаго изслѣдованія Евангелій.

Мы привели ссылку *Formgeschichte* на практику раввиновъ и отмѣтили аналогіи въ жизни современныхъ дикарей. Эти наблюденія переносятъ насъ въ область сравнительно-исторического изслѣдованія. Какъ уже было указано, для современного состоянія научнаго изслѣдованія писанія характерно не только направлениe *Formgeschichte*, но и примѣненіе религіозно-исторического метода. Религіозно-историческая параллелия къ событиямъ евангельской исторіи привлекали вниманіе древнихъ. Рождество Христово отъ Дѣвы напрашивалось на сопоставленіе съ языческими сказаніями о рождениіи героя отъ человѣческой матери и божественнаго отца. Воскресеніе Распятаго напоминало природный миѳъ объ умирающемъ и воскресающемъ богѣ. Противники христіанства и его апологеты

7) Ср., напр., Schmidt, K. L. *Der Rahmen der Geschichte Jesu*. Berlin. 1919.

8) Ср. Easton. *Christ in the Gospels*. New-York-London. 1930.

— иль древности и въ наше время — понимали и понимаютъ этотъ параллелизмъ по разному: какъ снижение христианства на уровень другихъ религий, или какъ предвосхищенье — частичное и робкое — въ языческихъ религіяхъ христианской полноты. Въ послѣднія десятилѣтія сравнительное изслѣдованіе религій привлекло къ себѣ особое вниманіе ученыхъ. Религіозно-исторический подходъ къ Новому Завѣту и исторіи первохристианства былъ несвободенъ отъ преувеличений. Достаточно напомнить — въ послѣдніе до-военные годы — престоловую книгу Древса: *Die Christusmythe*: миѳы о Христѣ<sup>9</sup>). Подъ первомъ Древса евангельская исторія сполна растворилась въ потокѣ религіозно-историческихъ образовъ и оказалась лишеною всякой достовѣрности. Этимъ путемъ идеть и антихристианская полемика Советской Россіи. Но преувеличія не лишаютъ религіозно-исторического метода его несомнѣнного положительного значенія. Многое въ Новомъ Завѣтѣ становится понятнымъ только въ свѣтѣ религіозно-историческихъ параллелей. Въ Апк ХП «жена, облеченнайа въ солице» имѣеться многочисленныя параллели въ языческой миѳологии. Изъ нихъ ближайшая есть миѳъ о рожденіи Апполона отъ Латоны<sup>10</sup>). Параллелизмъ требуетъ призанія и со стороны православнаго ученаго. Тайозритель былъ человѣкъ своего времени. Его сознаніе было подготовлено ходячими религіозно-историческими представліями эпохи, которая были близко знакомы и его читателямъ. Неудивительно, если окъ получать откровенія въ привычныхъ ему образахъ и въ нихъ же запечатлѣвалъ его для своихъ современниковъ. Эти примѣры могли бы быть дополнены другими. Иногда они относятся къ тому же дохристианскому откровенію о Христѣ, къ которому относятся и языческое представліе небеснаго отца и мотивъ умирающаго и воскресающаго бога. *Formgeschichte* и религіозно-исторический методъ идутъ рука объ руку. Выводы *Formgeschichte* иерѣдко подкрѣпляются ссылками на религіозно-историческія параллели.

Но толкованіе Нового Завѣта опредѣляется не только совокупностью всѣхъ выводовъ, къ которымъ пришла наука. Оно оказывается обусловленнымъ и особыми запросами времени. Каждая эпоха имѣеть свою тему. Грозыя события переживающей ими эпохи поставили передъ нашимъ поколѣніемъ тему мира, *христоса*. Подъ вліяніемъ великихъ историческихъ потрясений, мысль, искрѣнне, устремляется къ послѣднимъ гра-

9) Ср. *Jonasse. Le style oral et mnÃ©motechnique chez les vergomoteurs. Etude de psychologie linguistique*. Paris. 1925. На русскомъ языке: Европея Левъ (Жиллэ). Въ поискахъ первоначального Евангельского преданія. «Путь» № 36. 1932.

10) *Drews, A. Die Christusmythe*. I-II. Jena. 1916.

Не случайно, въ предгрозовой атмосфѣрѣ послѣднихъ довоенныхъ времій. Человѣчество начинаетъ ожидать міровой катастрофы, нынѣ десятилѣтій научное изслѣдованіе Нового Завѣта съ особымъ вниманіемъ остановилось на евангельскомъ ученіи о конечныхъ судьбахъ міра<sup>11)</sup>). Въ западномъ протестантизмѣ эсхатологическая школа была однимъ изъ этаповъ на томъ пути, который привелъ къ постановкѣ проблемы міра — въ общей формѣ и уже по окончаніи войны — въ такъ называемомъ діалектическомъ богословіи Карла Барта. Бартіанство рѣшаѣтъ проблему міра отрицательно. Но крайнему акосмизму бартіанства, предѣльному умаленію міра предъ лицомъ страшнаго и недосыгаемаго Бога, противостоитъ въ православіи религіозное освященіе міра, получившее — опять-таки, въ наше времіе — свое доктринальное выраженіе въ построеніяхъ софіологии. И протестантское бартіанство и православная софіология на двухъ полюсахъ религіозной мысли, рѣшаютъ одну и ту же проблему, жизнью поставленную на очередь дня, проблему міра. Ею опредѣляется въ наши дни и аллорецепція Церкви въ изслѣдованіи Писания, если допустимо распространительное употребление этой категоріи индивидуальной психологіи. И Новый Завѣтъ — особенно, въ послѣвосінныіе годы — читается и въ протестантизмѣ и въ православіи подъ угломъ зренія космологіи. Достаточно назвать комментарій Карла Барта на Посланіе къ Римлянамъ<sup>12)</sup>, являющійся какъ бы краеугольнымъ камнемъ бартіанства. Софіологическая постройка о. Сергія Булгакова<sup>13)</sup> также отправляется отъ толкованія библейскихъ текстовъ, не только ветхозавѣтныхъ, но и новозавѣтныхъ.

Сказанное должно быть понимаемо, какъ общая характеристика исторического и богословскаго подхода къ Новому Завѣту со стороны христіанского человѣчества нашего времени. Исходными точками предопредѣляются конкретная рѣшенія: предопредѣляются по направленію больше, чѣмъ по содержанию. По содержанію, они могутъ различаться до степени полярной противоположности, какъ напр., бартіанство и софіология. Обзоръ существующихъ рѣшеній — въ исторіи и въ богословіи — хотя бы въ самой общей классификаціи, намъ представляется менѣе поучительнымъ, чѣмъ изложеніе исторической концепціи — одной изъ многихъ — и указаніе нѣсколькихъ вопросовъ, вставшихъ со всею остротою передъ докма-

11) Ср. Allo, E. E. St. Jean. L'Apocalypse. Paris. 1921, Exsurgens XXVI. Les prétendues origines juives, ou astronomiques, ou mythologiques de la vision du chapitre XII

12) Ср., напр., Schiweitzer, Albert. Geschichte der Leben. Jesu Forschung. 2 Auflage. Tübingen. 1913.

13) Barth, Karl. Der Römerbrief. 17. u. 18. Tausend. München. 1933.

тическимъ сознаниемъ отдельного православного мыслителя. Ненизбѣжный субъективизмъ такого подхода долженъ быть признанъ оправданнымъ, поскольку построение историческое слагается въ определенный моментъ мѣста и времени, и догматические вопросы подсказаны жизнью. Въ случайномъ отражается эпоха съ ея вопрошеніями и зовами.

Сначала — обѣ исторіи. Исторія приведетъ насъ и къ богословію. Мы не будемъ останавливаться на дняхъ земного служенія Христа Спасителя и въ исторіи апостольского вѣка сосредоточимъ преимущественное вниманіе на его второй половинѣ.

До убіенія Стефана и того общаго гоненія на Церковь, къ которому оно повело (ср. Дѣян. VII-VIII), христіанская община въ Іерусалимѣ представляла собою, строго говоря, весь христіанскій міръ. Отдельныя единицы, разбросанныя въ Палестинѣ, и свидѣтели Пятидесятницы въ болѣе отдаленныхъ точкахъ имперіи не имѣли организованнаго бытія. Распространеніе благовѣстія — сначала въ предѣлахъ Палестини, Финикии, Сиріи и прилежащихъ областей Малой Азіи и Кипра (ср. Дѣян. VIII-X) — затѣмъ, трудами ап. Павла, ио и другихъ безвѣстныхъ работниковъ, во всей восточной половинѣ Средиземноморскаго бассейна, не осталось безъ вліянія и на Іерусалимскую Церковь. Наряду съ Іерусалимскою Церковью возникли многочисленныя мѣстныя Церкви, отчасти извѣстныя намъ по Дѣян. и по Посланиямъ ап. Павла. Въ Антиохіи Сирійской сложился човѣческій и міссионерскій центръ. Іерусалимская Церковь пріобрѣла значеніе іерархического центра. Это было значеніе единственное и неповторимое. Оно не передалось Ефесу. На него гнетно притяжалъ и притягиваетъ Римъ. Конецъ Іерусалима, какъ іерархического центра, наступилъ въ началѣ Іудейской войны съ исходомъ іерусалимской общины въ Пеллу за Йорданъ (ср. Евсевій. Ист. Ц. III. 5). Значеніе Іерусалима, какъ общехристіанского іерархического центра проявлялось, между прочимъ, въ томъ, что ап. Павелъ по окончаніи каждого изъ трехъ своихъ путешествій бывалъ въ Іерусалимѣ съ отчетомъ о своихъ трудахъ (ср. Дѣян. XV, XVIII. 21, 22, XXI. 17 и сл.). Послѣ первого путешествія, на такъ называемъ Іерусалимскомъ соборѣ, получилъ рѣшеніе принципіальный вопросъ обѣ условіяхъ принятія въ Церковь язычниковъ. Во время третьаго путешествія ап. Павелъ объединилъ основанныя имъ Церкви въ организаціи денежной помощи Іерусалимской Матери-Церкви и собранныя суммы привезъ въ Іерусалимъ въ сопровождѣніи представителей другихъ Церквей (ср. II Кор. VIII-IX и др.). Выводы Formgeschichte относятъ закрѣпленіе первичныхъ элементовъ евангельского повѣстователія къ очень древней эпохѣ. Не предрѣшая, пока, вопроса о происхож-

дени самихъ Евангелій въ ихъ т е п е р е ш н е мъ видѣ, мы юмъємъ достаточнія основанія утверждать, что закрѣпле-  
ніе элементовъ — не только по-арамейски, но и по-гречески, и не только въ устной формѣ, но и въ письменной — про-  
изошло въ Іерусалимѣ и, можетъ быть, еще до начала миссіонерскихъ трудовъ ап. Павла. Больше того, близній параллелизмъ первыхъ трехъ — синоптическихъ — Евангелій позво-  
ляетъ думать, что закрѣплены были не только элементы, но, въ основныхъ линіяхъ, и оставъ евангельского повѣствованія. Вліяніе Іерусалима, его значеніе, нахъ іерархического центра, повело къ распространенію этого первого очерка евангель-  
ской исторіи въ предѣлахъ всего христіанского міра.

Съ началомъ шестидесятыхъ годовъ мы вступаемъ въ об-  
ласть спорнаго. Мѣсто и время составленія Евангелій — какъ синоптическихъ, такъ и Іоаннова, — а съ ними и Діян, Евр, Іак и прочія Соборныя Посланія, Апк. Вопреки убѣжденію большинства либеральныхъ ученыхъ и нашего времени, мы увѣре-  
ны, что всѣ эти писанія — подлинныя и, накъ таковыя, отно-  
сятъ хъ апостольскому вѣку, именно, ко второй его половинѣ. Отвѣтъ на вопросъ о времени, о мѣстѣ и обѣ условіяхъ ихъ составленія предполагаетъ определенную концепцію исторіи, которую мы и постараемся изложить. Доказательство этой кон-  
цепціи вывело бы насъ за предѣлы нашей темы. Одно не под-  
лежитъ сомнѣнію. Если большинство либеральныхъ хри-  
тиковъ и по сей день еще не раздѣляетъ тѣхъ основаній, на  
которыхъ эта концепція построена, мы не можемъ отрицать  
того неоспоримаго факта, что ихъ усвоеніе лежитъ на путяхъ  
эволюціи науки, которая, явно, возвращается къ преданію, и  
что они могутъ быть приведены въ согласіе съ ея послѣдни-  
ми достиженіями.

Наканунѣ Іудейской войны, подавленная сознаніемъ роко-  
вой неизбѣжности надвигавшейся грозы, Іерусалимская Цер-  
ковь переживала тяжелый кризисъ<sup>14)</sup>). Трагедія Іерусалимской Церкви была трагедія іудео-христіанства. Тѣсно связанные съ храмомъ и обрядовымъ закономъ, іерусалимскіе христіане ощу-  
щали надвигавшееся разрушеніе храма, какъ катастрофу не  
только национальную, но и религіозную. Отчаяніе вело хъ упад-  
ку жизни и таило опасность отреченія отъ Христа. О кризисѣ Іерусалимской Церкви свидѣтельствуетъ Евр, слово утѣшенія христіанъ изъ язычниковъ. Ап. Павель не былъ авторомъ Евр въ томъ смыслѣ, въ какомъ ему принадлежать другія посланія, носящія его имя. Онъ принималъ участіе въ его состав-  
леніи, и первое лицо единственнаго числа въ послѣднихъ семи

14) С. Булгаковъ. Прот. Сергій. Агнецъ Божій. О Богочеловѣчествѣ. Часть I. Парижъ. 1933. Утѣшитель. О Богочеловѣчествѣ. Часть II. Парижъ. 1936, и другія его работы.

стихахъ относится къ нему; но имя его не названо. Отправители посланія — италійскіе христіане (ср. XIII. 24) Обращаясь къ членамъ Іерусалимской Церкви въ годину испытанія, они стараются ихъ ободрить, толкуя Ветхій Завѣтъ съ его богослужебнымъ строемъ, какъ прообразъ христіанской полноты. Исполненіе прообраза есть его преходженіе. Преходженіе и будетъ отмѣчено разрушениемъ храма. Но разрушеніе храма связано съ эсхатологическимъ свершениемъ. Конецъ Іерусалима будетъ концомъ нынѣшняго зона. Ожиданіе близкаго конца въ Евр не менѣе выражено, чѣмъ въ ранихъ посланіяхъ ап. Павла, въ посланіяхъ къ Фессалоникийцамъ, или въ I Кор. О тѣ ая и ію передъ катастрофою въ Іерусалимѣ отвѣчало, въ средѣ христіанъ изъ язычниковъ, чаиніе славы, сослуженія небесному Первосвященику въ небесной скрині (ср. Евр. VI. 19. 20, IV. 14-16 и др.). На Евр, обращенное къ Церкви Іерусалимской, отзывается ея представитель. Іаковъ, братъ Господень, пишетъ двѣнадцати колѣнамъ, находящимся въ разсѣяніи (Іак I, I). Двѣнадцать колѣнъ — это вселенская Церковь, Израиль духовный, разсѣянный среди язычниковъ, и самъ, въ большинствѣ, происходящій изъ язычниковъ. Первые читатели посланія не исчерпываются членами Римской общины, италійскими христіанами. Они разбросаны по всему миру. Если Евр. вызвano уныніемъ, охватившимъ широкія массы іудейскихъ христіанъ, то Іак отражаетъ настроенія руководящихъ круговъ Іерусалимской Церкви съ ея представителемъ во главѣ. Іаковъ молчаливо принимаетъ философию исторіи Евр. Обращаясь къ христіанской Церкви, какъ къ двѣнадцати колѣнамъ, находящимся въ разсѣяніи, онъ не переступаетъ рамки іудейства. Онъ — съ Павломъ и съ составителями Евр. Но онъ перемѣщаетъ удареніе въ область религіозной морали. Вѣра есть условіе спасенія, но вѣра должна получить выраженіе въ дѣлахъ (ср. II. 17. 20 26). Іаковъ, какъ будто, боится перетолкованія ученія ап. Павла, которое лежитъ въ основаніи и Евр. Имя Павла не упоминается, какъ оно ие называю и въ Евр. Возможно, что, приступая къ отвѣту, Іаковъ уже получилъ извѣстіе о смерти Павла. Какъ бы то ни было, Авраамъ и Раавъ, подвижники вѣры въ Евр, (ср. XI. 17-19, 31) — по ученію Іак, достигли оправданія дѣлами (ср. П. 21. 25). Ученіе Іак, близко къ ученію ветхозавѣтиыхъ пророковъ и къ наторной проповѣди въ редакціи Мѣ. Если Мѣ было писано въ Іерусалимѣ — тоже въ шестидесятые годы, — то послѣднєе совпаденіе представляется естественнымъ. Мѣ отражаетъ евангельское ученіе въ пониманіи тѣхъ же руководящихъ круговъ Іерусалимской Церкви въ шестидесятые годы. Оно выходить за предѣлы первоначального очерка, возникшаго тоже въ Іерусалимѣ въ ранийшую эпоху. Мѣ есть Евангелие іудейское. Оно

же есть Евангелие Церкви. Ударение на Церкви отвечает значению Иерусалима, какъ іерархического центра христіанского мира. Церковь въ Мѣ есть Церковь вселенская. Ударение на Церкви не исключаетъ эсхатологии, но требуетъ преимущественного вниманія къ жизни здѣшней, иъ области отношений нравственныхъ. Въ этой плоскости на основе Ветхаго Завѣта — Мѣ и Іак говорять о томъ же и тѣми же словами. Въ притчѣ о брачномъ пирѣ царскаго сына — только у Матея — сохранилась подробность, особенно значительная въ эти годы наступавшейся катастрофы: царь истребилъ убийцъ его рабовъ и скрѣгъ ихъ городъ (ХХІ, 7). Не *valicinium ex eventu*, иное предсказаніе въ объясненіе уже наступившихъ событий, но чувство близкой грозы. Будетъ ли она концомъ эона, на это ни Іак, ни Мѣ отвѣта не даютъ. Но нельзя не отмѣтить, что только въ Лк въ эсхатологической рѣчи проводится ясное различіе между концомъ Иерусалима и концомъ эона (ср., въ особенности, Лк ХХІ, 20-24 и слл.). Въ Мѣ, какъ и Мк, грани стираются. Возможно, что первые евангелисты думали такъ же, какъ и составитель Евр. Гроза пришла. Въ 62 или въ 66-67 году Іаковъ былъ убитъ іудеями<sup>15)</sup>. Не за то ли, что онъ понялъ теченіе исторіи и узналъ духовнаго Израиля въ христіанской Церкви съ ея языческимъ большинствомъ? Община ушла въ Пеллу за Йорданъ и мало по-малу исчезла во мракѣ исторического небытія. Свое слово она сказала въ Мѣ и Іак. Но исторія продолжалась — на другихъ путяхъ. Эти пути были проложены Павломъ, какъ миссіонеромъ и богословомъ. Рядомъ съ Павломъ работали и другие, и въ жизни Церкви въ послѣднюю третью 1-го вѣка мы можемъ уловить движенія, которые идутъ отъ разныхъ возбудителей. Въ годы отъ 65-100 эти движенія сошлись въ одно русло.

На мѣстѣ старыхъ центровъ возникли новые: Римъ и Ефесъ. Въ послѣдніе годы 1-го вѣка первенство принадлежало Ефесу. Но, какъ уже было сказано, это первенство не было первенствомъ іерархическимъ. Новое время поставило новые проблемы. Церковь вступала въ полосу гоненій. Наряду съ вѣнчаніемъ опасностью вставала внутренняя: поднималась волна гностицизма. Исторія религій показала, что гностицизмъ, какъ явленіе религіознаго синкретизма, древнѣе христіанства. Уже до-христіанское іудейство испытalo на себѣ вліяніе эллинизма. Новѣйшее изслѣдованіе установило связь между основными понятіями христіанского вѣроученія и религіозными представлениями язычества. Равновѣсие было нарушено въ гности-

15) Ср. наши статьи: *Безобразовъ, С. Завѣщеніе Иудеохристіанства. «Православная Мысль». Вып. П. Парижъ, 1930, и Архим. Касанть. Церковное преданіе и Новозавѣтная наука. «Живое Преданіе». Сборникъ статей. Парижъ, 1937.*

ческихъ сектахъ II-го вѣка. Существенно христіанское было затоплено элементомъ языческаго. Но первые симптомы этой опасности были очевидны и въ вѣкѣ апостоловъ. Ее сознавалъ уже Павелъ. Онъ предостерегалъ противъ нее христіанъ въ Колоссахъ (ср. Кол. II. 8-10. 16-23), онъ утверждалъ Тимофея и Тита въ борьбѣ съ лжеучителями (ср. 1 Тим. I. 3-7. IV. 20. Тит. III. 9-11 и др.). Дѣло Павла продолжалъ Петръ. Мы не сомнѣваемся, что Петръ пережилъ Павла. Только при этомъ допущеніи можно понять посланія Петра: какъ первое, такъ и второе. Если Павелъ прѣялъ смерть во вторыхъ римскихъ узахъ въ 64 году, то смерть Петра — тоже въ Римѣ и тоже при Нероѣ — надо относить къ 67 или 68 году. Какъ великихъ строителей града Божія, Церковь соединила ихъ память въ общемъ молитвенномъ почитаніи. Петръ не былъ создателемъ Римской Церкви. Онъ не только умеръ послѣ Павла. Можно думать, что и въ Римъ онъ прибылъ, когда апостола языковъ уже не было въ живыхъ. Но служеніе Петра въ послѣдніе годы его земного пути было связано съ римскимъ центромъ. Въ своихъ посланіяхъ къ малоазійскимъ Церквамъ — въ томъ числѣ, къ Церкви Асійской, иначе, Ефесской (ср. I Петр. I. 1, II Петр. Ш. 1) — Петръ напоминаетъ ученіе Павла — имению напоминаетъ и закрѣпляетъ, по праву пережившаго не то праву — минимаго! — старшинства (ср. I Петр. V. 12. II Петр. Ш. 15, 16). Утѣшиеніе — въ гоненіяхъ — въ первомъ посланіи; предостереженіе — противъ лжеучителей и въ сознаніи близкаго отшествія — во второмъ посланіи вызваны логребностями момента. Но, утѣшая, Петръ въ первомъ посланіи говорить языкомъ Павла — языкомъ посланія къ Римлянамъ, въ средѣ которыхъ онъ пишетъ посланіе, и, еще болѣе, языкомъ посланія къ Ефесянамъ, къ которымъ онъ съ посланіемъ обращается. Больше того, I Петр обнаруживаетъ точки соприкосновенія не только съ посланіями ап. Павла, но и съ Іак и Евр. Въ Римѣ Петръ знаетъ римское посланіе и юрисалимскій отвѣтъ на него. Многія знати сходятся въ одномъ узлѣ. Во второмъ посланіи Петръ прямо ссылается на Павла (Ш. 15-16). Со II Петр во многихъ точкахъ совпадаетъ маленькое посланіе Іуды. Его составитель — братъ Іакова — былъ одинъ изъ братьевъ Господнихъ и не принадлежалъ къ апостольской двадцатирицѣ. Но его посланіе — если оно подлинно — можно понять только, какъ подтвержденіе II Петр въ его борьбѣ съ ересями (ср. Іуд. 17, 18 и II. Петр. Ш. 3). Это пониманіе предполагаетъ тѣжь же читателей и дѣлаетъ вѣроятнымъ его написаніе тоже въ Римѣ. Подтвержденіе — пережившимъ! — въ семидесятые годы — еще разъ является единство Церкви и ничего не говорить о старшинствѣ. Къ Риму относится и Мк. Въ Мк оставилъ евангельского повѣстований закрѣпленій въ Йерусалимской

Церкви, преломленся сквозь призму Петра и былъ приспособленъ къ нуждамъ римской общины. На Евангелии отразился и духъ его составителя. Петръ называлъ Марка своимъ сыномъ (I Петр V, 13), но Маркъ помогалъ въ благовѣстіи и Павлу и испытывалъ на себѣ его вліяніе. Для Римской общины — съ-  
шаниаго состава, но съ языческимъ большинствомъ и уже  
имѣвшей годы славнаго прошлаго — Мк несетъ торжествую-  
щее благовѣстіе побѣды. Контрастъ Бога и міра преодолѣвает-  
ся въ явленіи Божества Христова. Спасеніе — въ общемъ со  
Христомъ — достигается черезъ вѣру. Петръ въ Римъ продол-  
жаетъ дѣло Павла и Іакова. Дѣло Петра продолжаютъ его уче-  
ники и пережившіе Петра члены первого христіанскаго тѣко-  
льнія.

Синтезъ былъ достигнутъ въ писаніяхъ Луки: Третъмъ Евангеліи и кн. Дѣяній. Мѣсто и время ихъ составленія намъ въ точности неизвѣстны. Пережитый опытъ разрушенія Іеру-  
салима научилъ составителя различать національно-религіозную  
катастрофу іудейства и міровую катастрофу эсхатологического  
свершенія. Это различіе, проведенное со всею ясностью въ  
эсхатологической рѣчи Третьаго Евангелія (Лк XXI, 24 и сл.),  
говорить о составленіи Евангелія послѣ 70-го года. Посвящен-  
ное «Превосходительному» Феофилу (I. 1-4), Евангеліе пред-  
полагаетъ читателей языческаго корня. Но дальше этихъ об-  
щихъ заключеній мы не можемъ идти. Написаніе Евангелія и  
Дѣян въ Римѣ, защищаемое многими современными изслѣдо-  
вателями, вызываетъ съ нашей стороны серьезныя возраженія.  
Лука былъ спутникъ и ученикъ ап. Павла. Его благовѣстіе спасенія  
говорить о спасеніи отъ страданія (ср. Лк. IV. 16-21  
и др.) чрезъ страданіе. Удареніе на Страстяхъ Христовыхъ,  
проходящее черезъ все Евангеліе, возвращаетъ насъ къ благо-  
вѣстію креста въ посланіяхъ Апостола языковъ. И въ Дѣян  
путь ап. Павла, выражающій путь Церкви, есть путь страда-  
нія въ послѣдованіи за Христомъ. Чуткость къ страданію могла  
быть связана не только съ потребностями языческихъ читате-  
лей, но и съ начавшееся полосою гоненій. Многое въ писа-  
ніяхъ Луки звучить, какъ апология христіанства передъ рим-  
скою государственною властью (ср. Лк XX. 20 и сл. Дѣян.  
XVIII. 12-17. XIX. 37 и др.). И предсказаніе ересей въ милет-  
ской рѣчи ап. Павла (Дѣян. XX, 29-30) пріобрѣтало для Луки  
особую значительность, потому что онъ видѣлъ его исполненіе. Но Лука имѣть за собою не одно только благовѣстіе Пав-  
ла. Первые двѣ главы его Евангелія принадлежатъ къ самимъ  
іудейскимъ частямъ Нового Завѣта. Весьмаѣроятно, что имъ  
быть использованы іудео-христіанскій источникъ. Какъ исто-  
рикъ, онъ работалъ по источникамъ. Въ ихъ числѣ были Мк  
и Мт. Черезъ Мт — но и другими путями — на него дѣйство-

вало вліяніє іудейства. Спасеніє, въ сознанії Луки отмѣчено универсализмомъ: оно объемлетъ язычниковъ и іудеевъ. И пережитая катастрофа іудейства сохранила — и для Луки — связь съ мировымъ свершениемъ, какъ его прообразъ. Прорѣніе Луки на этомъ не останавливалось. Спасеніе раскрывалось ему въ космической полнотѣ. — Рождественская пѣснь небесныхъ воинствъ (11, 14), въ привычномъ трехчленіѣ: слава въ вышніхъ Богу, и на земль міръ, въ человѣчъ благоволеніе, — выражаетъ одну изъ самыхъ глубокихъ — и потому до конца не досказанныхъ — мыслей въ писаніяхъ Луки. Такъ же, какъ и Павлу, Лукѣ была дорога и другая мысль — тоже до конца не раскрыта: о совершеніи спасенія и утвержденія Царства Божія, Царства славы, силою Духа Святаго. Книга Дѣяній есть книга о Духѣ. Подводя итоги пройденому, писанія Луки ставили задачу для будущаго.

Въ церкви Ефесской въ Іоанковскихъ писаніяхъ, послѣднѣмъ словѣ Нового Завѣта на греки I и II вѣковъ, эта задача получила осуществление въ двухъ разрѣзахъ: эсхатологическомъ — въ Апк, имманентномъ — въ Евангеліи и примикающихъ къ нему посланіяхъ. Не въ однихъ только красочныхъ образахъ Апк — историческихъ и миѳологическихъ, въ сложной символикѣ его священныхъ чиселъ, — но и въ отрѣшенности Евангелія, въ одновучномъ ритмѣ его языка, въ самой концепціи Логоса (Ін. I, 1-18) — современное изслѣдованіе узнало оболочку эпохи. Въ Апк спасеніе — въ эсхатологіи — раскрывается, какъ обоженіе, какъ пріобрѣщеніе побѣдившаго къ премірной славѣ Сына Человѣческаго (ср. Апк II-III). Въ Евангеліи эсхатологическое свершеніе осуществляется дѣйствованіемъ Духа Святаго (ср. XVI, 13), и новое слово Іоанна, которому повѣдана была тайна Св. Тронцы, тайна Сына, пребывающаго въ единеніи съ Отцемъ, есть, по преимуществу, Слово о Духѣ, являемомъ и въ Апк (ср. I, 4) въ седмичастной полнотѣ Его даровъ, въ образѣ семи духовъ передъ престоломъ Божімъ. Въ откровеніи обѣ Утѣшителѣ (ср., особенно, глл. XIV-XVI), Котораго прославленій Сынъ отъ Отца посыпаетъ ученикамъ (ср. еще VII, 37-39), и Который дѣйствуетъ въ Церкви, Іоанну было дано досказать недосказанное въ писаніяхъ Луки. Наша эпоха читаетъ Іи, какъ слово о Духѣ, слово о Церкви и слово о мірѣ. Вершина новозавѣтного откровенія въ писаніяхъ Іоанна выводить насть изъ области исторіи въ область богословія.

Но прежде, чѣмъ перейти къ богословію, мы должны спросить себя: почему насть учить теченіе исторіи апостольскаго вѣка въ предложенномъ ея пониманіи?

При жизни ап. Павла, онъ былъ связующимъ звеномъ отдельныхъ частей христіанскаго міра. Не меньшее значеніе имѣ-

ло существование іерархического центра въ іерусалимской общинѣ. Единоство Церкви утверждалось въ принципѣ и осуществлялось на дѣлѣ. Въ шестидесятые годы умеръ Павель, и не стало іерархического центра. Но единство христіанского міра не прекратилось. Это — первый урокъ исторіи. Мы отмѣтили, въ послѣдние годы жизни Петра, тѣ нити, которыя его связываютъ съ посланіемъ къ Ереямъ, съ Павломъ и съ Іаковомъ. Не обрываясь на Петрѣ, эти нити, черезъ посланіе Іуды, ведутъ къ писаніямъ Луки, какъ завершительному синтезу прошедшаго періода, и къ Іоанновской письменности, вѣкающей зданіе апостольского вѣка. Опытъ жизни насытъ учить, что въ каждую эпоху, число руководящихъ дѣятелей бываетъ невелико. Одни и тѣ же имена мелькаютъ на разныx поприщахъ жизни. Число руководящихъ дѣятелей было невелико и въ апостольскій вѣкъ. И эти немногіе были связаны между собою. Въ единствѣ икъ дѣланія получать осуществленіе промыслительный планъ: строеніе единой вселенской Церкви. Но жизнь выдвигала все новыя и новыя проблемы, на которыя устами апостоловъ, призывалась отвѣтить Церковь. Возникновеніе проблемъ вело за собою эволюцію — внутри Церкви. Оставаясь вѣрна себѣ, Церковь — въ новыхъ отвѣтахъ — открывала своимъ членамъ новыя сокровища. Она не отвергала старого. Но Павель въ посланіяхъ изъ узъ испытывалъ божественные глубины такъ, какъ онъ не испытывалъ ихъ въ посланіяхъ къ Фессалонійцамъ или даже въ посланіи къ Римлянамъ. Петру, сочетающій Павла съ Іаковомъ, богаче своихъ предшественниковъ подобно тому, какъ синтезирующей Лука богаче іудео-христіанского Матея, и куполь Іоанновской письменности не исключаетъ но покрываетъ все то, что было сказано до Іоанна — тоже въ благодати озареніи Духа — членами первого христіанского поколѣнія. Здѣсь — второй урокъ исторіи. Въ I вѣкѣ жизнь не стояла на мѣстѣ, и апостолы въ своихъ писаніяхъ, возводя на основаніи, уже заложеномъ, зданіе Церкви соотвѣтствію запросамъ времени, являли непрерывное движение и развитіе. Можно ли его заключить въ предѣлахъ апостольского вѣка? Исторія ставить и въ наше время новыя проблемы, и Духъ Святый дышитъ въ Церкви, указуя новыя решения, открывая доселъ утаенные истины. О нихъ свидѣтельствуетъ сознаніе Церкви. Сознаніе Церкви выражается устами ея членовъ.

Наученные опытомъ исторіи, мы переходимъ къ богословію. Да будетъ намъ позволено — не предрѣшая отвѣтовъ — поставить иѣсколько вопросовъ изъ тѣхъ, которые вызываютъся у православныхъ христіанъ нашихъ дней чтеніемъ Нового Завѣта. Въ поискахъ отвѣтовъ можетъ оказаться человѣческая немощь. То, что намъ мнится истиннымъ, Церковь можетъ от-

вернуть, какъ заблуждение. Но для того, чтобы дать отвѣтъ, необходимо поставить вопросъ. Въ постановкѣ вопросовъ мы будемъ отправляться отъ Іоаниовскихъ писаний какъ высшаго достиженія новозавѣтнаго откровенія.

Первый вопросъ. — Господь возиесся на небо и пребываетъ одесиу Отца. Его возвращеніе во славѣ есть дѣло будущаго. И однако, послѣднее слово Христово, которымъ кончается Мѣ (XXVІІ, 20): «се, Я съ вами во всѣ дни до скончанія вѣка». Возиесшійся къ Отцу остается съ вѣрющими. Онъ подаетъ Себя въ снѣдь въ евхаристической трапезѣ. Возможность общенія со Христомъ свидѣтельствуется опытомъ нашей молитвенной жизни. По учению прощальной бесѣды Ін (ср. XVI, 7), отшествіе Христово есть условіе инспосланія Духа Утѣшителя. Въ Церкви пребываетъ Духъ. Но Духъ не просто застунаетъ мѣсто Христа. Присутствіе Христово во св. Евхаристіи, знаменующее исполненіе обѣтованія Мѣ, осуществляется чрезъ призваніе Святаго Духа, Которымъ и совершается предложеніе евхаристическихъ Даровъ. И молитвенное общеніе со Христомъ относится къ области жизни духовной, иначе говоря, запечатлѣю дѣйствованіемъ Духа. Нашъ первый вопросъ касается взаимоотношенія Бога-Сына и Бога-Духа Святаго въ жизни Церкви: чѣмъ объясняется та несомнѣнная истина, что пребываніе въ Церкви Сына Божія, вознесшагося на небеса и сѣдящаго одесиу Отца, становится доступнымъ чрезъ дѣйствованіе Духа? Внимательное чтеніе Прощальной бесѣды показываетъ, что Господь, предрѣкя Свое возвращеніе, говорилъ не объ одномъ возвращеніи, а о двухъ возвращеніяхъ. Сначала — о возвращеніи въ эсхатологіи. Въ началѣ бесѣды (XIV, 2-3) утѣшительное обѣтованіе: «приду отпять и возьму вѣсль къ Себѣ», въ тѣ обители въ домѣ Отца, которыя Онъ приготовилъ ученикамъ, — можетъ относится только къ жизни будущаго вѣка. Но на эсхатологіи въ Іи лежитъ удареніе. Не останавливаясь на эсхатологіи, Господь и въ Прощальной бесѣдѣ повторно говорить о другомъ возвращеніи и мыслить это другое возвращеніе, какъ скорое возвращеніе (XIV, 18-19, XVI, 16-19). Обѣтованіе скораго возвращенія вызвало недоумѣніе учениковъ. Оно и въ науцѣ понималось и понимается по разному. Но замѣчательно, что въ Прощальной бесѣдѣ обѣтованіе скораго возвращенія неизмѣнно связано съ обѣтованіемъ Духа Утѣшителя. Св. Кириллъ Александрийскій понималъ скорое возвращеніе Христово, какъ возвращеніе Христово во Святымъ Духѣ<sup>16)</sup>. Не даетъ ли это пониманіе, въ православномъ богословіи не получившее распространенія, правильнаго рѣшенія мно-гихъ вопросовъ Прощальной бесѣды? И если даетъ, то и есть

16) О точной датѣ смерти Іакова ср. указанную выше нашу статью «Занѣщаніе Іудеохристіанства»

ли дарование Святого Духа воскресшимъ Господомъ, явившимъся ученикамъ дверемъ затвореннымъ (Ин XX, 19-23), Иоакновское преломление новозавѣтной Пятидесятницы? Между дарованиемъ Св. Духа въ Ин XX и Его сошествіемъ въ Дѣян II наблюдаются многочисленныя точки соприкосновенія. Даже хронологическая трудность не представляется непреодолимою. Въ русскомъ переводе «въ тотъ же день» отвѣчаетъ греческому тѣ хири  $\epsilon\kappa\alpha\iota\tau$  (Ин XX, 19). Выраженіе могло бы быть понимаемо въ смыслѣ техническаго термина. Въ прощальной бесѣдѣ терминъ  $\epsilon\kappa\alpha\iota\tau$  тѣ  $\chi\mu\epsilon\rho\alpha$  повторно встрѣчается для обозначенія дня скораго пришествія Христова (ср. XIV, 20, XVI, 23, 26). Такое пониманіе Ин заключало бы ижеследующій отвѣтъ на поставленный нами вопросъ: пребываніе Христа въ Церкви потому обнаруживается въ дѣйствованіи Духа, что въ Духѣ возвратился Христосъ. Оно проливало бы свѣтъ и на послѣднія явленія Христовы въ Ин (XX-XXI) — апостоламъ съ участіемъ Фомы и семи ученикамъ на морѣ Тиверіадскомъ, — мы толковали бы эти явленія, какъ образъ общенія со Христомъ, пребывающимъ въ Церкви во Св. Духѣ. Дальше мы не можемъ итти. То рѣшеніе, которое нами предносится — не слияя Сына и Духа и не отрицая вознесенія, было бы попыткою прочесть Ин такъ, какъ его не привыкли читать наши предки. Рѣшеніе можетъ быть неправильнымъ. Но въ актовой рѣчи нами представлялось важнымъ не столько намѣтить рѣшеніе, сколько поставить вопросъ.

Отъ первого вопроса переходимъ ко второму. Сознаніе Церкви различаетъ въ будущемъ эонѣ два удача человѣка: вѣчную жизнь и вѣчную смерть. Первая понимается, какъ блаженство; вторая не есть уничтоженіе, но непрекращающееся страданіе, по сохраненному въ Евангелии (Мк IX, 48) слову пророка (Ис. LXVI, 24) о неумирающемъ червѣ и неугасающемъ огнѣ. И, тѣмъ не менѣе, Церковь не перестаетъ молиться о опасеніи умершихъ, и ираввѣтственное сознаніе вѣрующаго, какъ въ древности, такъ и въ наши дни отказывается мыслить блаженство добрыхъ при допущеніи адскихъ мукъ ихъ близкихъ, которыхъ они тѣмъ больше любятъ, чѣмъ выше поднялись по лѣстницѣ добра. Какой смыслъ имѣютъ молитвы Церкви, если загробная участъ человѣка предрѣшена его жизнью на землѣ? И не исключается ли существованіе вѣчныхъ мукъ самую возможность вѣчнаго блаженства? Вопросъ остается безъ отвѣта. Поступивъ голосу Церкви, вѣрующій безмолвно склоняется передъ иенісповѣдимостью божественныхъ путей. Но Духъ Святый пытить въ Церкви. Вѣра въ Церковь не допускаетъ сомнѣнія въ возможности новаго отироенія, новаго отвѣта Церкви въ силѣ Духа на недоумѣніе вопросы. Мы прошли возстаніе въ предѣлахъ Новаго Завѣта. Иоаннъ идетъ

дальше синоптиковъ даже въ нихъ высшей точкѣ синтеза Луки. Эволюція наблюдается и въ области эсхатологіи. Главныя предсказанія Апк (VII и слл.) начинаются тамъ, где кончается содѣяніе эсхатологической рѣчи синоптиковъ (Ме ХХV. Мк. ХІІІ, Лк ХХІ). И кто можетъ отнять отъ насъ надежду, что Духъ Святый въ Церкви доскажеть недосказанное въ Новомъ Завѣтѣ? Эта надежда облекается въ плоть и кровь, когда мы внимательно вчитываемся въ отдельныя замѣчанія священныхъ книгъ.

Мы обращаемся опять къ Ін. Черезъ все Евангеліе проходитъ рѣжкое противоположеніе Бога и міра. Міръ — во власти грѣха и діавола (ср., особенно, гл. VIII). Но Богъ «такъ возлюбилъ міръ, что отдалъ Сына Своего единороднаго, дабы всякий вѣрующій въ Него не погибъ, но имѣлъ жизнь вѣчную» (ІІ, 16). Спасеніе обусловлено вѣрою. Его обычно понимаютъ, какъ изъятіе изъ міра по признаку вѣры. Но мысль развивается дальше. Слѣдующій стихъ имѣть болѣе общее значеніе и поясняетъ уже сказанное: «ибо не послалъ Богъ Сына въ міръ, чтобы осудить міръ, но чтобы міръ спасеніе быль чрезъ Него» (ІІ, 17). Какъ понимать спасеніе міра? Ограничительное толкованіе имѣть точку опоры въ томъ, что дальше говорится о вѣрѣ, о судѣ, о свѣтѣ и тьмѣ. Но пониманіе спасенія міра въ абсолютномъ смыслѣ остается въ силѣ, какъ иѣская возможность. Она могла бы быть защищаемая ссылками на Прощальную Бесѣду. Что есть познаніе міра, о которомъ Господь говорить ученикамъ (XIV, 31) и въ Первосвященнической молитвѣ просить Отца (ХVП. 23)? Не вдаваясь въ филологической анализъ глагола *γινωσκω* которымъ обозначается въ этихъ случаяхъ познаніе, и въ которомъ иногда видѣть мысль о существенномъ единеніи познающаго субъекта съ познаваемымъ объектомъ, нельзя не отмѣтить, что наряду съ познаніемъ, упоминается вѣра. Единеніе вѣрующихъ въ Отца и Сынъ имѣть цѣлью: «да вѣруетъ міръ, что Ты послалъ Меня» (ХVІ, 21). Вѣра, какъ мы видѣли, есть условіе спасенія, необходимое и достаточное. Вѣра міра есть спасеніе міра. Рѣчь идеть о мірѣ въ цѣломъ, не объ изъятіи спасаемыхъ изъ міра. Ссылки могутъ быть умножены. Обличеніе міра Духомъ Утѣшителемъ (ХVІ, 8-11) и свидѣтельство міру — учениковъ и Духа (ХV, 26-27) — не имѣть ли своею цѣлью то же спасеніе міра? Въ послѣдней бесѣдѣ передъ народомъ послѣ небеснаго гласа Господь говорить: «когда Я вознесенъ буду отъ земли, вѣхъ привлеку къ Себѣ» (ХІІ, 32). Древніе толкователи понимали «вѣхъ» въ смыслѣ іудеевъ и язычниковъ<sup>17</sup>), т. е.

17) Ср. его Толкованіе на Іоанна. Кн. IX, гл. 1, кн. XI, гл. 2.

18) Ср. Златоустъ. Бесѣда 67 на Евангеліе отъ Іоанна.

въ смыслѣ коллективовъ безотносительно къ судьбѣ составляющихъ ихъ индивидовъ. Оправдано ли это толкованіе? Мы не позволяемъ себѣ итти дальше вопроса. Но не замѣчательно ли, что именно въ Іи, съ его рѣжимъ противоположеніемъ Бога и грѣшиаго міра, мысль о спасеніи міра проходитъ черезъ всю книгу, никогда не сосредоточивая на себѣ ударенія, но никогда и не выпадая изъ ткаини евангельскаго ученія? Не о томъ же ли думать и ап. Павелъ, когда въ Римѣ подводилъ итогъ своей философіи исторіи такими словами: «всѣхъ заслужилъ Богъ въ исполненіе, чтобы всѣхъ помиловать» (ХІ,32)? Кого «всѣхъ»? Коллективы или единицы? И какъ понимать, иѣсколькими стихами ниже, заключительное словословіе: «все изъ Него, Имъ и къ Нему. Ему слава во всѣхъ, аминь» (ХІ, 36)? Связь между Іоанномъ и Павломъ не можетъ быть случайно. Завершавшая новозавѣтное откровеніе, Іоаннъ имѣлъ за собою Павла.

Проблема, которую мы поставили, есть проблема міра, самая жгучая проблема нашихъ дней. Внимательное чтеніе Но-ваго Завѣта, особенно Іи, окрыляетъ сердце православнаго чаяніемъ спасенія міра. Мы стоимъ на путяхъ православной космологіи, діаметрально противоположной бартіанскому отрицанію міра. Но, если, дѣйствительно, Богу угодно спасеніе міра, какимъ образомъ оно могло бы совершиться? Не заключаетъ ли Іоанновское богословіе отвѣта и на этотъ вопросъ? Омывши ноги ученикамъ и выведя изъ омовенія практическій урокъ, Господь прерываетъ предсказаніе предательства неожиданнымъ замѣчаніемъ, которое имѣть параллели у синоптиковъ, но въ Іи, съ первого взгляда, нарушаетъ связь мысли: «истинно, истинно говорю вамъ; принимающій того, кого Я пошлю, Меня принимаетъ, а принимающій Меня принимаетъ Пославшаго Меня» (ХІІІ, 20), Господь обращается къ союзу учениковъ и противополагаетъ ему предателя. Принимая учениковъ, люди, не входящіе въ ихъ кругъ, тѣмъ самыми вступаютъ въ союзъ учениковъ и, въ союзѣ учениковъ, въ общеніе съ Отцомъ и Сыномъ. Союзъ учениковъ есть союзъ Церкви. Внѣ его — міръ. Вступленіе въ Церковь есть выходъ изъ міра. Не говорить ли это слово Христово, стоящее, какъ будто, не на своемъ мѣстѣ, о расширеніи Церкви за счетъ міра, о спасеніи міра чрезъ Церковь? Спасеніе міра чрезъ Церковь было бы возможно дѣйствующею въ Церкви силою Духа Святаго. Тѣмъ самыми, второй вопросъ — о мірѣ — оказывается связаннымъ съ первымъ — о Духѣ. Но изъ него вытекаетъ и третій — о Церкви.

Къ догмату Церкви можно подходить съ разныхъ сторонъ. Можно останавливаться въ тайнѣ Церкви на ея апостольскомъ основаніи и преемствѣ благодати священства и сосредотачивать преимущественное внимание на организаціи Церкви. Но къ тайнѣ Церкви можно стараться подойти и изнутри. И, наль-

думается, мы не погрѣшимъ, если скажемъ, что въ наше времѧ тайна Церкви созерцается, по преимуществу, какъ тайна любви. Ученіе о любви, какъ о сущности Церкви, является въ Новомъ Завѣтѣ ту же послѣдовательность откровенія, которую мы уже наблюдали. Въ Мѣ, которое есть Евангеліе Церкви, единство Церкви содержится въ любви. Въ Церкви явлена къ людямъ любовь Небеснаго Отца. Къ любви призываются и члены Церкви въ безграничномъ прощеніи взаимныхъ обидъ (Мѣ XVIII). И власть въ Церкви, безъ которой невозможна жизнь Церкви, тоже основана на любви. Господь предостерегаетъ первыхъ — въ Церкви! — какъ бы они не оказались послѣдними, и указываетъ цѣль власти въ жертвенномъ служеніи любви. Это ясно изъ отвѣта Господа на просьбу сыновъ Зеведеевыхъ о почетныхъ мѣстахъ въ Царствѣ. Онъ ставить въ примѣръ Себя, Который не для того пришелъ, чтобы Ему послужили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупленія многихъ» (Мѣ XX, 28). Въ Ін пониманіе тайны Церкви, какъ тайны любви, получаетъ дальнѣйшее углубленіе. Не останавливаясь на термиологическомъ различіи *âtre* и *âme* какъ двухъ образовъ любви, — нельзя не отмѣтить, что пониманіе *âme*, какъ любви къ своимъ, въ предѣлахъ болѣе или менѣе тѣснаго союза, получаетъ подтвержденіе и въ словоупотребленіи Ін (ср. XV. 19). Члены Церкви — друзья, *âmes* между собою и съ Иисусомъ, Который Самъ соединенъ союзомъ любви съ Отцомъ (ср. XV. 9-17). Въ приведенномъ уже примѣрѣ, слово Христово, понятое нами о возрастаніи Церкви за счетъ мѣра, прерываетъ Его предостереженіе о предателѣ среди учениковъ. Противоположеніе предателя и учениковъ заостряется, какъ противоположеніе предателя и Воздобленнаго, Ему одному указуется предатель. Но за указаніемъ — «ускомъ» — въ Іуду входитъ Сатана, и Господь говорить ему загадочные слова: «что дѣлаешь, дѣлай скорѣе», которые, по недвусмысленному толкованию евангелиста, могутъ относиться только къ предательству (ХІІІ, 21-29). На дѣло предательства Іуду посыпаетъ Господь. Въ какомъ смыслѣ? Не въ томъ ли, что въ абсолютности христіанскаго монотензма, всякая активность имѣеть начало въ Богѣ и есть, въ своихъ истокахъ, благо? Зло есть изломъ, уклоненіе отъ пути, извращеніе добра. Изъ свѣтлой горницы, где Господь пребываетъ съ учениками, Іуда уходитъ въ ночь, въ тьму вѣнчнюю (ХІІІ, 30). Но не потому ли Іуда оказывается на пути зла, что онъ выступаетъ изъ союза учениковъ, который есть союзъ любви? Внѣ единенія любви человѣческая активность, которая имѣеть начало въ Богѣ, становится зломъ. Тайна Іуды, по контрасту, является ту же тайну любви, которая есть тайна Церкви, ибо союзъ учениковъ есть Церковь. Но въ Ін любовь, связующая Церковь, созер-

шается не столько со стороны ея проявлений, сколько въ ея таинственной сущности. Отець любить Сына и любить Сыномъ; Сынъ любить учениковъ; по любви къ Нему, они исполняютъ Его заповѣдь, и содержаніе заповѣди есть любовь. Въ Ін ученики въ союзѣ любви становятся причастниками любви божественной, пребываются единенію Отца и Сына. Можетъ ли быть иначе, если Духъ Святый, пребывающій въ Церкви, посыпается Сыномъ отъ Отца? Въ своемъ первомъ посланіи, прилагая учение Евангелия къ нуждамъ жизни, апостоль-богословъ писалъ: «въ томъ любовь, что не мы возлюбили Бога, но Онь возлюбилъ насъ и послалъ Сына Своего въ умилостивленіе за грѣхи наши» (IV, 10). Богъ любить насъ, и наша любовь имѣть источникъ въ Богѣ. Отъ недоумѣнійъ въопрошай мы пришли къ иезублемому камню упования. Этотъ камень есть являемая въ Церкви божественная любовь. Громовыя испытанія нашихъ дней сдѣлали православнаго человека болѣе чуткимъ къ проявленіямъ божественной любви въ мірѣ.

Мы кончили. Нашею задачею было показать, какимъ образомъ современный православный читатель понимаетъ или можетъ понимать священное Писаніе Нового Занѣта. Какъ уже было отмѣчено, предложенная концепція исторіи отнюдь не притязаетъ на значеніе послѣдняго слова науки. Но какія бы возраженія она ни вызывала, нельзѧ забывать, что она лежитъ на путяхъ эволюціи науки. Эта эволюція въ значительной степени подготовлена новѣйшими откровеніями и специальными наслѣдованіями, которыхъ мы имѣли случай коснуться. Являя единство христіанскаго міра въ апостольскій вѣкъ и послѣдовательное раскрытие ученія, достигающее своей вершины въ богословіи Іоанновскихъ писаній, выдвинутая иами концепція исторіи позволила поставить несолько вопросовъ, способныхъ, какъ намъ казалось, сосредоточить на себѣ вниманіе современаго православнаго богослова. Въ выборѣ этихъ вопросовъ мы не придерживались какой либо системы. Но поставленные вопросы внутрію между собою связаны, и связующее звено есть идея міра: спасеніе міра чрезъ Церковь дѣйствующую въ Церкви силою Духа Святаго.

Какъ мы уже сказали, тема міра есть, по нашему глубокому убѣженію, жгучая тема нашего времени. Въ отличие отъ бартіанскаго аскетизма, въ православіи нашихъ дней совершается реабилитация міра. Реабилитация міра не изгоняетъ аскетизма, но аскетизмъ не есть хула на міръ, или, лучше сказать, не долженъ быть хулою на міръ. Аскетизмъ есть врачество, воловое усиліе, направляемое — съ помощью средствъ естественныхъ и благодатныхъ — къ поднятію нашей грѣховной природы, посвященіе себя на всенѣцкое служеніе Богу. Нѣть христіанства безъ аскетизма. Аскетизмъ монашескій есть не бо-

лѣе, какъ одна изъ формъ христіанскаго аскетизма. Но даже на вершинахъ монашескаго дѣланія аскетизмъ связанъ съ пріятѣемъ міра. Мы вспоминаемъ дінкіхъ звѣрей, приходившихъ къ подвижникамъ русской пустыни — къ преподобному Сергію или преподобному Серафиму. Передъ нами встаютъ и болѣе близкіе образы великихъ оптинскихъ старцевъ, умѣвшихъ, въ напряженіи подвига, любить міръ и благословлять міръ. Въ божественную полноту, когда Богъ будетъ всяческая во всѣхъ, войдетъ и преображеній міръ.

Православное пріятіе міра противостоитъ не одному только отрицанію міра въ современномъ протестантізмѣ. Оно не-примиримо и съ обоготвореніемъ міра въ язычествѣ. Языческое обоготвореніе міра проводится въ современномъ материализмѣ. Законная реакція противъ материализма легко выражается въ принципіальное отрицаніе міра. Съ этимъ отрицаніемъ необходимо бороться. Полнота во Христѣ положила конецъ язычеству. До наступленія полноты, язычество было однимъ изъ тѣхъ путей, которые вели и привели къ полнотѣ. Даже въ искаженіяхъ свѣтить отблескъ истины.

Въ богословскихъ вопросахъ, поставленныхъ нами, проблема міра занимаетъ центральное мѣсто. Какое бы рѣшеніе эти вопросы ни получили въ сознаніи Церкви, они показываютъ съ достаточной ясностью, что открывается современному православному читателю въ священныхъ книгахъ Нового Завѣта.

Архимандритъ Кассіанъ.

## ОБРАЗЪ БОЖІЙ ВЪ ГРѢХОПАДЕНИИ

---

Человѣку свойственно сознательно или безсознательно стоять въ извѣстномъ отношеніи къ Абсолютному: чему-то въ своей жизни онъ придастъ абсолютное значеніе. Поэтому не существуетъ послѣдовательного атеизма, но существуетъ идолопоклонство, сътвореніе себѣ ложнаго кумира, ложное абсолютированіе. Въ силу этого не существуетъ и послѣдовательной атеистической антропологіи, ибо проблема человѣка есть Бого-человѣческая проблема. Можно вскрыть двѣ установки въ отношеніи къ Абсолютному, два аспекта Абсолютнаго: Абсолютное, какъ первое начало, и Абсолютное, какъ конечная цѣль бытія; оно имѣть такимъ образомъ онтологическое и аксіологическое значеніе. Если религія ставить своей задачей раскрытие послѣдняго смысла жизни, то она необходимо поконится на предположеніи, что бытіе имѣть смыслъ и цѣльность, что послѣдній смыслъ (Логосъ) укорененъ въ бытіи, есть истино сущее и потому побѣждаетъ въ жизни.

Абсолютное, какъ изначальное, обосновываетъ конечную чѣль, какъ совершенное. Въ этомъ состоять аксіома религіи: истино сущее и существующее — въ концѣ концовъ совпадаютъ. Христіанскій символъ Бога Отца наглядно выражаетъ это совпаденіе, ибо Отецъ есть для Сына источникъ его существованія и вмѣстѣ съ тѣмъ прообразъ совершенства («Будьте совершенны, какъ Отецъ вашъ Небесный совершенъ»). Такимъ образомъ, отношеніе между Сыномъ и Отцомъ можетъ быть понято съ одной стороны онтологически, съ другой стороны этически и аксіологически. Подобіе, существующее между Сыномъ и Отцомъ, можетъ быть воспринято онтологически, какъ существенное и постоянно наличное сходство, въ силу того, что оба принадлежать къ одному и тому же роду («вы родъ божественный», «вы боги»); но это подобіе мо-

жеть быть воспринято съ другой стороны этически, аксіолого-  
гически, нормативно, какъ задача уподобленія Отцу, ибо Отецъ  
есть прообразъ для Сына.

Такимъ образомъ, въ основномъ христіанскомъ символѣ богословства заключены оба значенія Образа Божія. Образъ Божій въ человѣкѣ есть даръ Божій, онъ данъ намъ, ио амѣстѣ съ тѣмъ онъ заданъ и есть задача, поставленная человѣку: намъ дано «изъваться и быть дѣтьми Божій», и съ другой стороны, мы стоимъ передъ безконечной задачей, ибо «еще не открылось, что будемъ. Знаемъ только, что, когда откроется, будемъ подобны Ему...» (1 Іо. Ш, 1, 2). Въ этомъ текстѣ соединены два противоположныхъ значенія, изъ которыхъ каждое имѣть за собой длинную группу библейскихъ текстовъ: Одна выражаетъ Образъ Божій, какъ иенарушимую онтологическую сущность человѣка, какъ неотъемлемый даръ Божій (иапр., Быт. 1, 26-27; У, 1; IX, 6; Прем. 11, 23; Сир. ХУП, 3; 1 Кор. XI, 7; Дѣян. ХУП, 28-29; Псал. 82, 6. Io. X, 34). Другая группа текстовъ рассматриваетъ «образъ и подобіе», какъ этическую задачу, какъ долженствованіе, какъ назначеніе человѣка (Еф. IV, 24; Кол. Ш, 10; Рим. УШ, 29; 1 Кор. ХУ, 49; 2 Кор. Ш, 18; 1У, 4; Кол. 1, 15): будьте святы, будьте совершенны, будьте сынами Божіими, по образу и подобію Отца. Здѣсь дается другое, динамическое пониманіе Образа Божія, какъ находящагося въ становлениі; но то, что становится, возникаетъ и уничтожается, возгорается и потухаетъ. Здѣсь тотчасъ чувствуется та возможность полнаго угасанія и исчезновенія Образа Божія въ человѣкѣ, которая возбуждала и продолжаетъ возбуждать глубокіе теологические споры. Проблема принимаетъ антиюническую форму: являются ли мы теперь и всегда сынами Божіими, или мы лишь должны стать сынами? Можемъ ли мы потерять родство и сходство съ Отцомъ Небеснымъ, или оно существенно и неотъемлемо и всегда въ насть присутствуетъ?

Своебразное положеніе, которое занимаетъ православное богословіе въ этой проблемѣ, состоять въ томъ, что оно строго различаетъ оба эти значенія «образа» и «подобія» *imago et Similitudo*. Такъ передаются въ нашемъ святоотеческомъ преданіи оба еврейскихъ термина: *be-zalme-ni ki-dmitenij*. Это преданіе сохраняется во всей греческой патристикѣ отъ Оригена до Григорія Паламы. Оригенъ интерпретируетъ текстъ «состворимъ человѣка по образу нашему и подобію» слѣдующимъ образомъ: нужно различать достоинство образа (*imaginis dignitatem*) и совершенство сходства (*similitudinis perfectionem*). Человѣкъ поставленъ его творцомъ на извѣстную онтологическую высоту, ибо достоинство въ существованіи по образу Божію ему дано (*perfectio in*

initiis data per imagonis dignitatem), однако совершенство въ уподоблении можетъ быть достигнуто только имъ самимъ, посредствомъ собственного усилия въ подражаніи Богу (ut sibi ipse eam propriae industriae studiis ex Dei imitatione concisceret). Такимъ образомъ, «уподобленіе» истолковывается Оригеномъ, какъ этическая задача\*).

Особенно ясно и строго это различіе проведено у Григорія Нисского, въ его проповѣди на слова «Сотворимъ человѣка...»: «образъ» (eikon) есть онтологическая и субстанціальная сущность человѣка и означаетъ духъ, умъ; «уподобіе» (omoiōsis) означаетъ этическую задачу и добродѣтель. Окончательная формула, подводящая итогъ этимъ мыслямъ, принадлежитъ Іоанну Дамаскину и является для православной теологии основоположной. Ее мы находимъ у него въ «Православной вѣрѣ» (de fide orthodoxa): «Богъ сотворилъ человѣка Свою собственной рукою изъ видимой и невидимой природы по Своему собственному образу и подобію — изъ земли онъ сформировалъ его тѣло, но душу, логическую и умную (logikn kai noegap), Онъ далъ ему въ Своемъ собственномъ дыханіи, поэтому мы называемъ ее божественной иконой (образомъ). «По образу, означаетъ такимъ образомъ разумъ и свободу; по подобію, означаетъ возможное уподобленіе въ добродѣтели»\*). Это фундаментальное различіе образа и подобія еще глубже выражено и последовательно проведено у позднѣйшаго великаго византійскаго богослова Григорія Паламы въ его оригинальной антропологии. Оно и до нашихъ дней остается основоположной точкой зренія православной теологии. Кириллъ Александрийскій остается тѣмъ единственнымъ греческимъ отцомъ Церкви, который отклоняетъ это различіе, какъ необоснованное, и рассматриваетъ оба еврейскіхъ термина (be-zalménū ki-dmūténū) какъ синонимы.

Существуетъ двоякое основаніе для этого строгаго различія «образа и подобія». Во первыхъ ясное и рѣшительное противопоставленіе онтологического и нормативнаго значенія образа въ двухъ группахъ библейскихъ текстовъ; во вторыхъ, что еще важнѣе, неизбѣжность этого различія для пониманія сущности грѣха. Ибо возникаетъ вопросъ, что происходитъ съ образомъ Божіимъ въ грѣхѣ. Остается ли образъ Божій иеуничтожимъ и неповрежденнымъ въ падшемъ человѣкѣ, или же онъ совершенно уничтожается и теряется? Восточная церковь даетъ слѣдующій отвѣтъ: образъ (eikon)

<sup>1)</sup> Оригенъ доказываетъ эти мысли посредствомъ текстовъ Іо. III, 2—3 и ХУН, 21. Конечная цель есть полное единство съ Богомъ, ибо Богъ долженъ стать «всѧческая во всемъ». Оригенъ. О началахъ. Кн. III, гл. 6. 152. Migne. 11. p. 334.

<sup>2)</sup> Joh. Damas. P. G. Migne. 94 p. 920.

остается неизменным и у греховника; подобие же (*omoiōsis*) исчезает\*\*). Гр. Палама выражает результат всей греко-византийской традиции, отвечая на этот вопрос следующим образом: «после грехопадения в раю, когда мы еще прежде телесной смерти испытали духовную смерть, означающую разлуку души с Богом, мы отбросили от себя сходство с Богом, но бытие по образу, мы не потеряли»\*). Эта диалектика должна быть истолкована так: бытие по образу выражает онтологическую зависимость от оригинала, ибо образ всегда есть изображение прообраза; но образ и сходство (подобие) нужно различать, ибо может существовать дурной и неподобный образ. Однако образ все же остается всегда изображением, даже самый неподобный, искаженный и злой, поэтому греховник остается все же «образом», даже тогда, если его сходство с прообразом совершенно искажено и потеряно, он остается в таком случае злой карикатурой своего прообраза.

В нашей статье «Образъ Божій въ существѣ человѣка» («Путь» № 49) было показано, какъ Палама въ своей оригинальной антропологии отличаетъ человѣка, какъ воплощеннаго духа, отъ другихъ бесплотныхъ духовъ и въ этой связи съ тѣломъ видитъ не слабость и ущербъ человѣка, но напротивъ его величие и преимущество. Имею благодаря этому человѣкъ есть творецъ культуры, «поэтъ» жизни и искусства, благодаря этому онъ есть автократоръ, ему принадлежитъ великая онтологическая мощь творческой деятельности въ чувственномъ мірѣ, и въ этомъ смыслѣ онъ есть истинный образъ Творца и Пантократора. Но ангелы не имѣютъ этого преимущества: они не властствуютъ, но лишь повинуются; они не имѣютъ культуры, и искусства, ибо не имѣютъ плоти; культура есть воплощеніе духа. Въ этомъ смыслѣ, говоритъ Палама, «бытиемъ по образу Божію» мы обладаемъ въ болѣе высокой степени, нежели ангелы, и притомъ уже теперь и даже во грехѣ; что же касается уподобленія и сходства съ Богомъ, то въ этомъ отношеніи, мы стоимъ гораздо ниже, нежели, добрые ангелы, и въ особенности теперь, послѣ грехопаденія\*). Однако этическое совершенство не можетъ быть достигнуто человѣкомъ однимъ, посредствомъ его собственного усилия. Завершеніе уподобленія возможно лишь въ силу божественного «созаренія», которое исходить отъ Бога и составляетъ особую божественную благодать. Злые ангелы лишились этого озаре-

3) Такъ утверждаютъ уже Густавъ, Ириней, Климентъ Александрийскій, Василий, Григорій Ниссий.

4) *Gregorii Palamae, Phys., Theol., mor. etc. Copita 39. Migne P. G. 150, p. 1147—1148.*

5) *Ib. 1167. Cop. 64.*

нія и этой благодати и находятся во тьмѣ. Такъ вступаетъ здѣсь въ свои права православное понятіе благодати, которое никогда не означаетъ «только благодатью» (*sola gratia*), никогда не обезцѣниваетъ свободы и самоопределѣнія человѣка, но всегда постулируетъ сотрудничество человѣка съ Богомъ, или «снергію». (Григорій Ниссій, Климентъ Александрійскій).

\*\*

Это строгое противопоставленіе образа и подобія, *eikon* и *omoiōsis*, *imago et similitudo*, принципіально отрицается въ старомъ протестантизмѣ и въ современномъ бартіанствѣ. Что же касается католического томизма, то здѣсь оно какъ бы оставляется безъ вниманія. Однако же древнійшая греческая традиція онтологического и субстанціального значенія образа (*imago*) всегда принципіально присутствуетъ и сохраняется въ католицизмѣ. Поэтому такой католический теологъ, какъ Белларминъ, можетъ всецѣло принять и послѣдовательно защищать православное противопоставленіе «образа» и «подобія». Напротивъ, для классического протестантизма это противопоставленіе представляется опаснымъ и нежелательнымъ, т. к. образъ Божій здѣсь долженъ имѣть только нормативное и этическое значеніе.

Согласно протестантской формулы (*Konkordienformel*), образъ Божій означаетъ не что иное какъ самый этический принципъ, какъ первичную справедливость и праведность (*imago Dei seu justitia originalis*), которую имѣть Богомъ сотворенный человѣкъ первоначально въ раю и которую онъ всецѣло потерялъ въ грѣхопаденіи (*defectus seu privatio concreatae in paradiſo justitiae originalis seu imaginis Dei*). Такимъ образомъ, для нашего современного состоянія, для всей нашей жизни и всей нашей человѣческой исторіи, образъ Божій означаетъ не что иное, какъ безконечную задачу осуществленія праведности, какъ справедливость, существующую быть реализованной. Нѣть ничего субстанціального въ человѣкѣ, ничего онтологического, что оставалось бы нейтрально-веннымъ для грѣха, незапятнаннымъ грѣхомъ. Весь человѣкъ испорченъ грѣхомъ и весь образъ Божій уничтоженъ. Утвержденіе постоянной цѣлости и непріосновенности образа Божія въ существѣ человѣка представляется здѣсь, въ этой протестантской концепціи,слишкомъ большимъ возвышеніемъ человѣка, который долженъ оставаться всегда «прахомъ и золой»; образъ Божій, какъ онтологическая сущность, представляется здѣсь самодостаточностью человѣка въ надеждѣ на себя, которая противорѣчить истинному смиренію и принципу

спасенія одной вѣрою, одной благодатью (*sola fide, sola gratia*).

Антиномія «тварности», антиномія обусловленности и безусловности, зависимости и свободы, величія и игнорожества человѣка, который есть сразу «червь и ботъ»; глубочайшее трагическое противорѣчіе въ его существѣ, здесь, въ этой теоріи, совсѣмъ не замѣчается (см. «Путь» № 49 «Образъ Божій въ существѣ человѣка»). Трагическое противорѣчіе въ существѣ человѣка, которое Паскаль выразилъ съ рѣдкой силой и глубиной, не выступаетъ на первый планъ. Но существуетъ еще и другая антиномія, которая лежитъ не въ существѣ человѣка, но скорѣе въ искаженіи его существа — это антиномія грѣха, ибо грѣхъ есть антиноміческое состояніе, состояніе живого противорѣчія. Эта послѣдняя антиномія тоже остается здесь иезамѣченной.

И это тѣмъ болѣе удивительно, что величайшая заслуга протестантской и специальной бартіанской юніологии состоять именно въ томъ, что она принципіально выясняетъ значеніе грѣха въ антропологии. Сознаніе грѣховности составляетъ основное переживаніе и павось протестантского человѣка. Если «миръ весь во вѣтъ лежитъ», то и человѣкъ всецѣло лежитъ въ грѣхѣ. Онь насквозь грѣшенъ. Нельзя сказать, что онь отчасти грѣшенъ, отчасти безгрѣшенъ. Въ грѣхопаденіи не сохраняется никакой свѣтлой искры въ душѣ (*Funklein* Эккхарта). Образъ Божій всецѣло теряется. Таковъ неумолимый тезисъ послѣдовательного протестантізма. Можетъ ли мы его всецѣло отбросить? Это было бы не легко сдѣлать. Если существуютъ «разбойники» и грѣшники, въ которыхъ въ послѣднюю минуту на крестѣ можетъ вспыхнуть и возсіять образъ Божій, то существуютъ и такие «разбойники», которые до конца остаются насквозь разбойниками и преступниками; которые потеряли не только образъ Божій, но какъ бы и образъ человѣческій, которые даже совсѣмъ не обладаютъ сознаніемъ грѣха и пребываютъ, если не въ спокойствіи совѣсти, то поистинѣ въ спокойствіи безсовѣстности, въ иѣкоторой «демонической звѣдемонії». Возможенъ ли однако такой предѣльный случай? Эту проблему поставилъ Достоевскій, и колебался въ своемъ отвѣтѣ: Раскольникову, несмотря на всѣ усилия его люциферіанской діалектики, въ сущности никогда не удалось достигнуть этого спокойствія безсовѣстности; натротивъ, Петь Верховенскій постоянно пребываетъ въ состояніи веселаго цинизма, «демонической звѣдемонії». Да, возможны такие люди, говорить Достоевскій, но они въ сущности уже не люди, но скорѣе бесы. Такъ онь и назвалъ свой романъ, столь же парадоксально и антиномічно, какъ и Гоголь свои «Мертвые души». Антиномія здесь выступаетъ ясно: это люди, которые

уже не суть люди; это души, которых лишиены душин; «мертвая душа» есть въ сущности противорѣчіе.

Въ особенности теперь, въ нашъ вѣкъ, предъ лицомъ глубочайшей профанациіи достоинства человѣка, мы со всѣхъ сторонъ окружены такимъ бѣсами и мертвыми душами. Можно ли, нмъя этотъ опытъ, всецѣло отрицать бартіанскій тезисъ? Нужно откровенно признать его правоту: въ послѣдней глубинѣ и безднѣ грѣха образъ Божій какъ бы исчезаетъ совершенно, никакой опытъ, ни вѣнчайший, ни внутренний не открываетъ намъ никакого слѣда богочудесія въ такомъ человѣкѣ. Въ своемъ сознаніи, во всей своей жизни, въ своемъ вѣнчанемъ поведеніи, въ своей рѣчи, въ своемъ эмпірическомъ характерѣ человѣкъ во всякомъ случаѣ можетъ всецѣло потерять искру божественнаго свѣта, можетъ угасить въ себѣ образъ Божій. Протестантскій тезисъ можетъ быть доказанъ въ глубочайшемъ трагическомъ опытѣ, который отмѣняется довольно обычными словами: «у него нѣть совѣсти», «у него нѣть сердца, это даже не человѣкъ».

Этотъ тезисъ вѣренъ, и всетаки противоположное утвержденіе тоже должно быть признано вѣрнымъ и можетъ быть доказано: въ грѣхѣ и въ грѣшникѣ «образъ и подобіе» всетаки всегда и неизбѣжно присутствуютъ. Это можетъ быть показано съ двухъ различныхъ точекъ зреія:

1) Грѣхъ и возможность грѣшить содержатъ въ себѣ и выражаютъ столько же «паденіе», какъ и «высоту» человѣка, ибо паденіе предполагаетъ высоту, которая опредѣляетъ всю силу паденія. Это великая честь для человѣка, если онъ признается грѣшникомъ: камень, растеніе, животное лишены этой чести, части вмѣненія и отвѣтственности, ибо только человѣкъ есть отвѣтственное лицо. Грѣхъ есть не только этическое, но прежде всего религіозно-онтологическое понятіе: онъ выражаетъ особое онтологическое противопоставленіе человѣка и Бога. Грѣшить можно лишь предъ лицомъ Божіимъ и для этого нужно самому быть лицомъ. «Тебѣ Единому согрѣшихъ», говорить псаломъ. Богъ и человѣкъ здѣсь противостоятъ, какъ «я» и «Ты», какъ двѣ личности. Грѣхъ поэтому предполагаетъ богочудесіе человѣка и заключаетъ его въ себѣ, и притомъ онтологическое богочудесіе, ибо только богочудесное существо можетъ грѣшить, только личность, только свободная и разумная самость; только сынъ можетъ отречься отъ Отца, можетъ нарушить и разорвать союзъ и стать «блуднымъ сыномъ». Во всемъ этомъ непремѣнно сохраняется онтологическое родство. Свобода личности есть источникъ грѣха и вмѣстѣ съ тѣмъ выраженіе богочудесія. Безъ такой свободы Богъ одинъ былъ бы отвѣтственъ за все зло, но съ такой свободой и черезъ нее человѣкъ получаетъ честь отвѣтственности. Б

гоподобіє свободної личності є єдине можливості грѣха і источникъ іскушень: «будете какъ боги», і це іскушеніе толькъ тому дѣйствительно, що оно покоїться на нѣкоторой правдѣ: «ви боги і сини Всевышнаго всѣ». Оно дѣйствительно і для вищихъ духовъ, і для архангела, ібо онтологіческое богоі подобіє можеть столько же вести къ добру, сколь іскушать къ злу.

2) Въ грѣхѣ присутствуєтъ однако всегда і другая сторона богоі подобія. Зло, по своему существу, є іскаженіе і извращеніе іерархіи цѣностей, іерархіи ступеней бытія\*). Въ каждомъ извращенії, однако, предполагается і содергится принципіальний порядокъ ступеней, точно такъ же, какъ во всякой деформації ідеально предполагается правильная форма; а потому і во всякой несправедливости ідеально содергится принципъ справедливости, *institut originalis et debita*. Безъ «врожденной», «естественной» справедливости человѣкъ никогда не мозгъ бы осуждать несправедливость, іли раскаиваться въ иси — въ этомъ римско-католическая теология сохраяетъ «свою правоту\*). Грѣхъ є трещина, человѣкъ какъ бы разбитъ грѣхомъ (*gebrochener Mensch*), но онъ никогда не разбитъ настолько, чтобы не быть въ состояніи въ каждомъ осколкѣ своего существа узиати і угадать прообразъ цѣльности і «цѣломудрія». Въ этомъ і состоить трагизмъ і противорѣчіе грѣха: образъ потеряннаго рая, потеряннаго богоі подобія присутствуєтъ і мучить непрерывно, ібо потерянное есть уничтоженное. Если бы мы могли его всецѣло уничтожить, тогда трагическое противорѣчіе грѣха было бы зинулировано і «демоіческая эвдемоія» была бы пріобрѣтена. Весь споръ о потерѣ богоі подобія не замѣчаєтъ этой діалектики потери, лишенія, «стерезиса»: потерянное въ сущности всегда присутствуєтъ. Нужно еще обратить внимание на то, что онъ — полнаго уничтоженія богоі подобія, какъ онъ ізслѣдованъ і изображенъ Достоевскимъ, имѣть въ сущности всегда въ виду лишь предѣльный случай сатанинскаго зла. Обычное, ежедневное, человѣческое, «слишкомъ человѣческое», зло есть грѣхъ по слабости: *Video meliora, probeque, deteriora sequor* — «вижу лучшее и одобряю, а слѣдую худшему» (Овидій), «добр-

---

6) Проблема зла въ своей полнотѣ здѣсь, конечно, не можетъ быть ізслѣдована. Мы можемъ только указать, что принципъ зла есть извращеніе порядка: вищее служить низшему (напр., похоть, ложь), вищее погибаетъ въ ииичемъ (напр., болѣзнь, смерть). Въ этомъ заключается правильная мысль въ августиновскомъ понятіи похоти. Не *libido* сама по себѣ дурна, но лишь фактъ извращенія, тотъ фактъ, что вищія силы духа поставлены на службу низшихъ побужденій, что имѣть иѣсто и въ случаѣ лжи. Въ этомъ состоить противоположность всякой сублимациі.

7) См., напр., Scheeben, *Dogmatik*, II Bd. 207—209.

раго, которого хочу, не дѣлаю, а злое, которого не хочу, дѣлаю» (Ап. Павелъ). Вотъ состояніе слабости: мы обладаемъ способностью желать добра, но не обладаемъ силою его выполнить: «желаніе добра есть во мнѣ, но, чтобы сдѣлать оное, того не нахожу». Прообразъ справедливости и праведности, такимъ образомъ, нормально присутствуетъ и сознается человѣкомъ, и переживается въ глубинѣ сердца, какъ нѣчто цѣнное и святое, «ибо по внутреннему человѣку нахожу удовольствіе въ законѣ Божіемъ» (Рим. 7). Но этотъ прообразъ слишкомъ слабъ и блѣденъ, чтобы преодолѣть образы фантазіи, порожденные низшими инстинктами. Вотъ психоанализъ нормального грѣховнаго сознанія, нормальной совѣсти грѣховнаго человѣка. Совѣсть существуетъ здѣсь въ формѣ отчетливаго сознанія грѣховности; но она можетъ присутствовать въ душѣ и въ другой формѣ, а именно въ формѣ безсознательной вины. Въ этомъ случаѣ вся сфера сознанія можетъ быть всецѣло заполнена грѣховными образами и пожеланіями и все-же священный прообразъ можетъ присутствовать еще въ безсознательномъ или въ сверхсознательномъ.

Но если мы перейдемъ отъ общечеловѣческаго состоянія грѣховности къ катанинскому злу, то и здѣсь мы встрѣтимъ немилую діалектику зла, какъ извращенія: въ мефистофельскомъ духѣ всегда неизбѣжно присутствуетъ идея праведности (*iustitia originalis et debita*), ибо иначе иронія, юнионъ, безстыдство были бы невозможны. Безстыднымъ можетъ быть только такое существо, которое знаетъ, что такое стыдъ. Мефистофель хорошо знаетъ «Старика». Какъ иначе могъ бы онъ быть «духомъ противорѣчія»? Въ противорѣчіи уже предполагается изначальное Слово (Логосъ), которому противорѣчить. Такимъ образомъ, мы стоимъ предъ настоящей антиноміей бого-подобія:

1) **Тезисъ:** образъ и подобіе Божіе могутъ совершению исчезать въ грѣхѣ.

2) **Антитезисъ:** образъ и подобіе Божіе никогда не могутъ исчезнуть, даже и въ величайшемъ грѣхѣ.

Таинственная глубина человѣческаго существа открывается въ этихъ двухъ антиноміяхъ: въ онтологической антиноміи тварности (см. «Образъ Божій въ существѣ человѣка»), и въ аксіологической антиноміи грѣха. Въ этой послѣдней антиноміи, которую мы здѣсь установили, намъ открывается противорѣчива природа зла и грѣха, выражающая сущность извращенія. Слѣдуетъ замѣтить, что гораздо цѣннѣе и глубокомысленнѣе осознать трудность, быть можетъ, даже невозможность рѣшенія, нежели найти успокоеніе въ легкомъ, но иллюзорномъ логическомъ выходѣ изъ этого безвыходнаго трагизма.

Такое легкое рѣшеніе само собой натрашивается въ силу установленного различія «образа» и «подобія»: образъ самъ искаженный и непохожій образъ есть все же отображеніе. Въ этомъ состоіть указанное выше традиціонное рѣшеніе греческой патристикі. Оно сохраняетъ свою цѣнность, но должно быть признано недостаточнымъ. Его цѣнность состоіть уже въ томъ, что оно различаетъ онтологический и, съ другой стороны, нормативный моментъ въ богоподобіи, равно какъ во всемъ отношеніи между Отцомъ и сыномъ, между Богомъ и человѣкомъ. При помощи такого различія и утверждается, что въ одномъ смыслѣ богоподобіе исчезаетъ, но въ другомъ смыслѣ оно сохраняется. Богоподобіе имѣть, такимъ образомъ, двоякій смыслъ, который выражается въ этомъ противопоставленіи образа и подобія (*eikan* и *omoiosis*, *imago et similitudo*)

Однако, старопротестантская и бартіанская теология этого различія не дѣлаетъ. Для нея существуетъ только «подобіе», уподобленіе въ праведности, которая исчезаетъ; поэтому для нея въ сущности нѣтъ никакой аитиноміи, т. к. тезисъ исчезновенія односторонне утверждается, тогда какъ аититезисъ сохраненія просто вычеркивается. Въ этомъ состоіть діалектическое несовершенство этой теологии, которая непремѣнно желаетъ называться «діалектической». Традиція греко-византійской теологии всегда сохраняетъ, напротивъ, унаследованную отъ Платона, подлинную діалектику. Кантіанское искусство чувствовать и открывать аитиноміи предѣльныхъ понятій находить глубокую оцѣнку въ этой исконной традиціи истинной діалектики. Однако, мы ни въ какомъ случаѣ не хотѣли бы быть иеправедливымъ въ отношеніи бартіанского тезиса. Напротивъ, мы открыто признаемъ, что въ своемъ утверждении полаго исчезновенія образа и подобія этотъ тезисъ вполнѣ правъ и что доказательства покоятся на твердомъ опытѣ и глубокомъ переживаніи. Это чувствовалъ уже Достоевскій, но онъ былъ достаточно діалектиченъ, чтобы осознать и удержать также и аититезисъ неуничтожности. Римско-католическое рѣшеніе уже потому стонѣть ближе къ православному, что оно признаетъ тотъ фактъ, что богоподобіе въ извѣстномъ смыслѣ никогда не уничтожается, но въ другомъ смыслѣ можетъ исчезнуть: въ своей субстанціи человѣкъ есть всегда разумный духъ (*anima rationalis*), и потому всегда есть свободно-разумное, и въ силу этого богоподобное, существо; напротивъ, его этическое состояніе есть акциденція, есть свойство праведности (*justitia debita et originalis*), которое можетъ ему принадлежать, но можетъ и отсутствовать. Эта справедливость есть, конечно, извѣстное богоподобіе, ибо Богъ есть прообразъ спра-

ведливости, но оно есть нормативное, должное богоподобие: *justitia debita*. Въ этомъ уже заключается различие онтологического и нормативного богоподобія, которое здѣсь выражено только въ иной терминологии (субстанція и акциденція). Въ силу этого Беллармину было легко сохранить для этого противопоставленія греческую традицію, и терминологію «образа и подобія» (*imago et similitudo*).

Мы должны здѣсь, однако, отмѣтить, что было бы неправильно упрекнуть всю протестантскую теологію въ неспособности замѣтить и установить антиномію въ богоподобіи. Карль Шуманъ въ своей интересной статьѣ «*Imago Dei*» подробно показываетъ, что старопротестантская теология никогда не рѣшалась послѣдовательно и до конца утверждать формулу полного уничтоженія образа Божія въ грѣхопаденіи, въ силу послѣдовательного отождествленія «образа» съ изначальной праведностью (*justitia originalis*). Поэтому всегда признавалось различіе двухъ значений: «образъ Божій въ общемъ и въ специальному смыслѣ» (*imago divina generaliter et specialiter accepta*) причемъ въ первомъ смыслѣ онъ равнозначаеться разумнымъ духомъ (воля, и интеллектъ, и бессмертіе), во второмъ смыслѣ, однако, онъ означаетъ исконную праведность (*justitia originalis*). Въ первомъ смыслѣ богоподобіе не исчезаетъ и въ грѣхѣ, и лишь во второмъ смыслѣ оно можетъ исчезнуть. Эту идею Шуманъ прослѣживаетъ во всей протестантской теологии. Мы видимъ здѣсь косвенное признаніе установленной нами антиноміи и ея греко-патристического рѣшенія. Діалектика грѣха отнюдь не чужда Шуману. Онъ усматриваетъ, что сознаніе грѣховности и раскаяніе невозможны безъ постоянного присутствія образа Божія въ человѣкѣ. Идея грѣха сама по себѣ содержитъ предположеніе иной возможности и иного безгрѣшного состоянія, содержитъ въ себѣ, такимъ образомъ, идею безгрѣшного человѣка въ его богоподобіи\*).

Тотъ же ходъ идей, глубоко родственный православной діалектике, мы находимъ у Эмиля Бруннера, которого слѣдуетъ признать однимъ изъ величайшихъ протестантскихъ богослововъ современности. Онъ угадываетъ антиномію исчезающаго и не исчезающаго богоподобія и онъ рѣшаетъ ее посредствомъ различія богоподобія въ формальномъ и материальномъ смыслѣ; причемъ формальное богоподобіе означаетъ у него способность человѣка быть субъектомъ и ответственнымъ лицомъ; съ другой стороны, материальное богоподобіе означаетъ у него этическое качество праведности исконной и должной (*justitia*

8) *Imago Dei. Beiträge zur theolog. Anthropologie*. Gissen. 1932. S. 178—179.

originalis et debita). Онъ говоритъ: «формально образъ совершенно неуязвимъ, — въ грѣшномъ и безгрѣшномъ состояніи человѣкъ есть субъектъ и несетъ ютвѣтственность; но материально образъ вполнѣ уничтожимъ, человѣкъ грѣшень насиловъ и до конца»\*). Это противопоставленіе формального и материального богоподобія вполнѣ соответствуетъ греческому различенію образа и подобія, какъ оно было формулировано Іоанномъ Дамаскіинымъ. Протестантское мышленіе находится здѣсь въ драматическомъ положеніи. Оно хочетъ удержать формулу (Konkordienformel) въ ея строгомъ бартіанскомъ пониманіи (*desectus seu privatio justitiae seu imaginis Dei*) и оно не можетъ этого сдѣлать. Существуетъ, слѣдовательно, нѣкоторый обоснованный мотивъ, требующій діалектическаго углубленія протестантской теологии въ области этой антропологической проблемы.

И все же мы должны признать, что рѣшеніе антиноміи при помощи двухъ различныхъ значеній богоподобія, при помощи образа и подобія (*imago et similitudo*), при помощи субстанціи и анциденціи, формального и материального значенія образа — кажется намъ слишкомъ легкимъ и упрощеннымъ; легкое и упрощенное рѣшеніе антиноміи всегда подозрительно, ибо оно показываетъ, что настоящей антиноміи въ сущности и не было. Но споръ, который длится цѣлыми столѣтіями, доказываетъ существование глубокой, почти иерархійной антиноміи. Почему упрощенное рѣшеніе посредствомъ потери «подобія» и сохраненія «образа» составляетъ недостаточно глубокое пониманіе антиноміи во всей ея таинственности? Это можетъ быть показано въ изслѣдованіи доказательствъ тезиса и антитезиса, которые были представлены. Въ самомъ дѣлѣ, протестантское утвержденіе потери богоподобія было нами признано въ качествѣ доказаннаго — и не только въ смыслѣ потери праведности, добродѣтели, «подобія», что, конечно, само собой разумѣется въ состояніи грѣховности, но оно было признано также и въ смыслѣ потери истииннаго образа, какъ онтологического богоподобія, въ смыслѣ потери бытія субъекта. Въ этомъ и состоитъ опять Достоевскаго, въ томъ трагизмѣ, что человѣкъ можетъ совершенно уничтожить въ себѣ божественный образъ, что онъ можетъ кань бы лишиться своего человѣческаго я, перестать быть личностью и человѣкомъ и превратиться въ не-человѣческое существо. Въ этомъ предѣльномъ случаѣ слѣдуетъ признать, что богоподобіе исчезаетъ не отчасти и въ извѣстномъ смыслѣ, но во всѣхъ смыслахъ и асцендѣ.

Но, если мы теперь обратимся къ доказательству антите-

9) Emil Brunner. Natur und Gnade Gnade. 1934. S. 10—11.

зиса, который всегда утверждался съ православной и католической стороны, то и здѣсь мы откроемъ не только принципиальное сохраненіе онтологического образа и бытія личности въ состояніи грѣха, что, конечно, само собой разумѣется и всѣмъ признается, но также, что всего страннѣе, парадоксальное сохраненіе «подобія» присутствіе идеи праведности въ самомъ существѣ грѣха. Такимъ образомъ нельзѧ сказать что въ антиноміи грѣха нѣчто пропадаетъ и нѣчто сохраняется; нѣтъ, все пропадаетъ и все сохраняется (образъ и подобіе вмѣстѣ). Они неразрывно связаны эти противоположности во всей ихъ судьбѣ, въ ихъ сохраненіи и въ ихъ уничтоженіи. Ихъ нельзѧ оторвать. Образъ и подобіе, правда, не образуютъ тождества, но являются единствомъ противоположностей. Образъ, икона, портретъ не индифферентъ къ сходству и подобию. Правда, существуетъ непохожій образъ, но существуетъ и граница несходства, предѣлъ искаженій, при которомъ образъ перестаѣтъ быть образомъ и икона перестаѣтъ быть божественной иконой. Она не индифферентна къ «подобію», ибо она содержитъ въ себѣ интенцію, стремленіе выразить оригиналъ. Духовная личность не индифферентна къ правдѣ и справедливости, ибо духъ по своей сущности есть способность сужденія о правдѣ и неправдѣ, есть способность произносить сужденія о цѣности. И это не абстрактная и безразличная возможность, но стремленіе, зоръ справедливости, ибо правда и справедливость является для личности «естественной», тогда какъ неправда и несправедливость будуть «противоестественны» и явятся извращеніемъ. Эта неразрывная связь образа и подобія уже содержитъ въ символъ Бога Отца: онтологическое родство («мы родъ божественный») уже содержитъ въ себѣ тенденцію видѣть въ Отца прообразъ и стремиться къ уподобленію. У русскаго богослова Несмѣлова это единство противоположностей выражено всего сильнѣе въ его понятіи личности. Личность есть всегда и сразу образъ и подобіе, ибо она всегда сразу онтологична и деонтологична, т. е. всегда есть нѣчто существующее и вмѣстѣ съ тѣмъ только существующее существовать. Мы суть личность и мы вмѣстѣ съ тѣмъ лишь должны стать личностью. Богъ однѣй является въ полномъ и абсолютномъ смыслѣ личностью, ибо сущность личности состоять въ томъ, что она является первоисточникомъ и конечной цѣлью всѣхъ своихъ актовъ. Но это можно утверждать только объ Абсолютномъ, поэтому мы являемся лишь образомъ и подобiemъ личности; являемся личностью, которая лишь отображаетъ истинную личность и все же должна быть признана тоже личностью.

Но именно въ силу того, что образъ и подобіе образуютъ неразрывное единство противоположностей, нельзѧ успокоиться на томъ, что онтологический субъектъ остается и сохраня-

ется, а этический предикать праведности исчезает. Утверждение, что онтологический субъект, какъ образъ, всегда сохраняется неприкосновеннымъ, можетъ быть понято, какъ ложное утѣшениe; это утѣшениe Карль Бартъ хочетъ уничтожить и въ этомъ онъ до извѣстной степени правъ. Но онъ доказываетъ слишкомъ много, ибо полное уничтоженіе богоподобія влечетъ за собою демоническое спокойствіе, «демоническую эдемонію», т. е. нѣчто противоположное тому, чего онъ хотѣлъ. Такое утѣшениe и упокоеніе во грѣхѣ только тогда станеть невозможнымъ, если противорѣчіе грѣха и антиномія богоподобія будеть сохранена въ ея предварительной иерархіи состояній и заключается имено безпокойство и мученіе.

Въ томъ утверждениi, что праведность (*justitia*) существенія для образа (*imago*) и неразрывно съ нимъ связана именно и лежитъ относительная правда протестантизма, но онъ доказываетъ слишкомъ много: онъ утверждаетъ не только единство противоположностей, но ихъ тождество: *imago Dei* *sejus justitia originalis*. Въ этомъ «или» (*seu*) имено и заключается глубочайшая ошибка, т. к. здѣсь есть противоположность въ самомъ богоподобіи — противоположность бытія и долженствования, онтологического и аксіологического, «даннаго» и «заданнаго». Это сильнѣйшее противопоставленіе, какое только возможно, и оно съ достаточной силой выражено въ Библіи въ отношеніи образа и подобія.

Углубиться въ нераразрѣшимость этой антиноміи значить углубиться въ трагедію грѣха, въ таинственную сущность зла. Грѣхъ есть воплощеніе притворѣчіе; внутри грѣха противорѣчіе неустранимо, грѣхъ и зло не должны быть «логичны». Противорѣчіе грѣха не можетъ быть уничтожено діалектическимъ фокусомъ, ибо это означало бы устраиеніе грѣха при помошн чистаго мышленія и силлогизма. Но здѣсь логическое рѣшеніе имено потому невозможно, что требуется реальное искупленіе. Мы, конечно, еще можемъ логически мыслить это противорѣчіе, т. е. по закону тождества, но именно тогда мы мыслимъ его, какъ нѣчто такое, что противорѣчить себѣ, ибо противорѣчіе есть противорѣчіе и грѣхъ есть грѣхъ. Невозможно и даже нечестиво думать, что противорѣчіе грѣха можетъ быть устроено идеально, т. е. чисто мысленій комбинаціей; но возможно и вполнѣ правильно думать, что грѣхъ и его внутреннее противорѣчіе могутъ быть уничтожены реально. Реальное уничтоженіе грѣха есть единственное разрѣшениe, но для этого необходимо искупленіе во всей его мистической глубинахъ и полнотѣ; ибо грѣхъ не можетъ быть легко и просто уничтоженъ самимъ человѣкомъ; не легко даже понять, что означаетъ уничтоженіе грѣха, т. к. бывшее не можетъ стать не

бывшимъ, и прощеніе не есть еще уничтоженіе. Здѣсь необходима мистерія искупленія, ибо искупленіе есть нечто большее, чѣмъ прощеніе, нечто большее, чѣмъ благодать помилованія, въ немъ заключается гораздо большая радость (*haris*) и блаженство, которыя могутъ быть реализованы только посредствомъ синергіи (со-дѣйствія) Бога и человѣка. Для рѣшенія аитиномін, такимъ образомъ, необходимо не болѣе не менѣе, какъ само искупленіе, ибо аитиномія поконится на реальности грѣха, на томъ, что грѣхъ есть реальное противорѣчіе, воплощенное противорѣчіе. Грѣхъ не есть простое логическое противорѣчіе, онъ есть реальное противодѣйствіе двухъ существъ въ словѣ и въ дѣлѣ (*Realgerugnanz*). Если человѣкъ въ грѣхѣ противорѣчить Богу и говорить Ему «иѣть», то и Богъ противорѣчить грѣшнику и говорить ему «иѣть». Ни одинъ изъ этихъ голосовъ не замолкаетъ и каждый противорѣчить другому. Если блудный сынъ «отрекается» отъ отца и говорить «у меня иѣть болѣе отца», то онъ, конечно, противорѣчить себѣ, ибо несомнѣнно имѣть отца, съ которымъ онтологически связана. Но эта логическая поправка не даетъ разрѣшенія традиціального противорѣчія, а лишь его углубляетъ еще сильнѣе, ибо трагизмъ заключается здѣсь въ борьбѣ противорѣчивыхъ силъ: иенависти и любви, отталкиванія отъ отца и притяженія къ отцу, причемъ эта борьба никогда не прекращается. Слово и образъ Отца изначально и до конца присутствуютъ въ наст., ибо Отецъ выражаетъ первоисточникъ и коичечную цѣль нашего бытія. Поэтому онъ и побѣждаетъ, въ концѣ концовъ, и покоряетъ силу своего притяженія противодѣйствіе противоборствующихъ силъ. Таковъ смыслъ притчи о блудномъ сыне, но въ теченіе всего переходнаго періода, всего опыта жизни, въ своемъ странствіи и блужданіи блудный сынъ можетъ забыть слово Отца и потерять его образъ, ибо этотъ послѣдний трансцендентенъ, не принадлежитъ къ этому миру, въ этомъ мірѣ не можетъ быть найденъ и въ этомъ опять не можетъ быть увидѣнъ.

Уже выше было упомянуто, что человѣкъ въ своемъ вѣнчанемъ поведеній, въ словахъ, созиаціи, въ образѣ жизни, въ своемъ эмпірическомъ характерѣ можетъ впопытъ утерять свое богоподобіе. Здѣсь и только здѣсь, въ этой сферѣ эмпірической реальности сохраняетъ всю свою правоту тезисъ уничтоженія, но существуетъ другая сфера, не эмпірической, но трансцендентной реальности, царство не отъ міра сего, царство существенного и непреходящаго, въ себѣ сущаго. Здѣсь, и только здѣсь сохраняется богоподобіе въ качествѣ образа и точно также въ качествѣ подобія, ибо они нераздѣльны. Здѣсь сохраняется свою правоту антитезисъ иерархии: человѣкъ, какъ нумenalный характеръ всегда богоподобенъ, но это богоподобіе остается трансцендентнымъ. И именно поэтому такая иеви-

димая вещь, такая непознаваемая вещь въ себѣ можетъ оставаться совершенно незамѣтной и даже отрицаться. Но по существу, «въ сущности» зависимость отъ абсолютного всегда сохраняется, богоподобіе всегда присутствуетъ; въ сущности связь съ отцомъ всегда сохраняется, хотя «для меня» она можетъ быть уничтожена, если я отрекаюсь отъ отца. Существуютъ, такимъ образомъ, двѣ сферы, въ которыхъ лежать тезисъ и антитезисъ: во-первыхъ, эмпирическая реальность; во-вторыхъ, трансцендентное бытіе. На религіозномъ языкѣ: царство отъ міра сего и царство не отъ міра сего. Рѣшеніе антикоміи находитъся легкимъ: въ эмпирической реальности, въ эмпирическомъ характерѣ богоподобіе вполнѣ исчезаетъ — въ трансцендентной реальности, въ нумenalномъ характерѣ оно всегда сохраняется. Тезисъ правъ въ извѣстной смыслѣ; антитезисъ въ другомъ смыслѣ. Однако, и на такомъ Кантіанскомъ рѣшеніи христіанское сознаніе не можетъ успокоиться. Потеря и сохраненіе въ одно и то же время становятся мыслимыми, но для сердца, для чувства такое состояніе непереносимо, дисгармоничнo и грѣховно.

Другое рѣшеніе въ духѣ орфической и индійской мистики представляется религіозно болѣе послѣдовательнымъ: эмпирическая реальность есть ничто иное, какъ иллюзія, явленіе, обманчивая реальность; только трансцендентная реальность есть истинное и вѣчное бытіе, поэтому прообразъ, психея, Атманъ можетъ не беспокоиться объ этой эмпирической реальности и пребывать въ своей неприкосновенности и ненарушимой трансцендентности. Такое успокоеніе также непріемлемо для христіанскаго сознанія, ибо эмпирическая реальность здѣсь не можетъ быть признана иллюзіей, потусторонний міръ въ отношении къ ней не индифферентъ, оттуда идетъ преображеніе и спасеніе. Небо и земля одинаково реальны и Богъ долженъ стать «всѧческая во всемъ». Въ такомъ же смыслѣ эмпирическій характеръ человѣка цѣненъ и реаленъ съ христіанской точки зрѣнія, онъ есть выраженіе и воплощеніе потусторонней сущности человѣка и вмѣстѣ съ тѣмъ можетъ быть искаженіемъ и извращеніемъ этой послѣдней. Антикомія выражаетъ реальное противорѣчіе, конфликтъ противоположныхъ силъ, реальное противорѣчіе двухъ царствъ. Этотъ конфликтъ разрѣшается для христіанства только посредствомъ побѣды трансцендентной реальности, побѣды существенного и вѣчнаго. Тезисъ и антитезисъ не равноправны и не равнобытійны: антитезисъ перевѣшиваетъ и долженъ побѣдить. Трансцендентная реальность, царство не отъ міра сего должно покорить этотъ міръ и подчинить себѣ эмпирическую реальность. Царство Божіе должно царствовать во всемъ космосѣ, какъ и образъ Божій долженъ властствовать во всемъ человѣкѣ. Вотъ въ

чемъ состоитъ рѣшеніе антиноміи грѣха черезъ искупленіе и обоженіе. Христіанская вѣра и надежда покоятся на томъ, что извращеніе, нарушеніе порядка, и дисгармонія и грѣхъ пре-ходящи и потому онтологически слабѣе нежели порядокъ и іерархія, гармонія силъ. Безпорядокъ и реальное противорѣчіе во злѣ не есть ничто, но лишь деградація бытія, хаотическій конфліктъ силъ, примѣромъ котораго можетъ служить болѣнь и смерть.

Если мы теперь поставимъ вопросъ, гдѣ же находится трансцендентная сила образа и подобія и другая ей противодѣй-ствующая сила эмпірическаго характера, душевной и тѣлес-ной реальности въ человѣческомъ существѣ, то мы должны вернуться къ идеѣ потусторонней «самости» въ человѣкѣ (см. «Образъ Божій въ существѣ человѣка»). Самость, конечно, также трансцендентна въ отношеніи къ психическому, къ сознательному и безсознательному въ человѣкѣ, какъ она трансцендентна и въ отношеніи къ органическому и тѣлесному въ человѣкѣ. Самость, сверхсознательна и непостижима, какъ самъ Богъ, и все же она есть послѣднее единство, которое властивъ и объединяетъ всѣ ступени человѣческаго суще-ства. Самость есть автократоръ (самодержецъ), подобно тому, какъ Богъ есть Пантократоръ (Вседержитель), поэтому сила сверхсознательной самости, таинственного острія личности есть стягивающая во едино и всеохватывающая сила, *vis unitiva*, которая связываетъ борющіяся противоположности и превращаетъ ихъ въ гармонію противоположностей. Это центростре-мительная сила, которая постоянно борется съ центробѣжной силой и постоянно ее преодолѣваетъ. Что же касается центробѣжной силы, то она означаетъ другую сферу, сферу эмпіри-ческой реальности, сферу душевно-тѣлеснаго человѣка, со всѣми конфліктами между тѣломъ и душою, между сознатель-нымъ и безсознательнымъ, между одержимостями души и ея здоровымъ содержаніемъ. Эти конфлікты и извращенія, которые означаютъ состояніе грѣха, непрерывно преодолѣваются транс-цендентной самостью, дабы удержать единство и гармонію лич-ности. Трансцендентная самость существуетъ вездѣ и ингдѣ въ эмпірической жизни человѣка, какъ и Богъ существуетъ вез-дѣ и нигдѣ въ мірѣ. Самость есть единство противоположностей (*coincidentia oppositorum*), одинаково человѣческая, какъ и божественная самость, поэтому обѣ трансцендируютъ этотъ міръ, обѣ «не отъ міра сего», возвышаются надъ этимъ міромъ, въ которому противоположности борются, возникаютъ и поги-баютъ. Въ этомъ заключается богоподобіе человѣка. Но че-ловѣкъ не можетъ преодолѣть реальныя противорѣчія, не уподобляясь совершенству божественной личности и не полу-чая высшую силу отъ божественной самости, отъ Пантокра-тора, какъ благодать и искупленіе.

Б. Вышеславцевъ.

## ЗАВЪТЪ АПОСТОЛА ПАВЛА (О ХРИСТЬ РАСПЯТОМЪ, О ЛЮБВИ И О ДУХЪ АНТИХРИСТОВОМЪ).

Статья, предлагаемая вниманию читателей, есть шестая глава готовящейся к печати книги: «Тайна святых» (введение в апокалипсись). Чтобы понять пророчество ап. Иоанна о судьбах міра необходимо созерцать сокровенную жизнь церкви Христовой. Эта жизнь раскрывается не через видимые события церковной истории (смътъ іерарховъ и ихъ дѣйствій, ростъ различныхъ учреждений въ церкви, исторію ересь, развитие богословія и пр.), а черезъ разсмотрѣніе различныхъ благодатныхъ состояній святыхъ (вѣрныхъ свидѣтелей Христа, избранныхъ Богомъ отъ утробы матери своей и имѣющихъ полноту Духа Святаго), также черезъ познаніе отношенія къ нимъ начальниковъ церкви и всего церковнаго народа. Удаленіе или приближеніе ко Христу, церковь оживающая и мертвѣющая («ты носишь мя, будто живъ, но ты мертвъ» (Откров. 3, 1), ея отненіе состояніе, ея теплота и ея холода, какъ бы отражаются въ обликѣ святого, на его трудѣ, чрезмѣрности его подвиговъ. Свѣтлая жизнь на міру или мрачный (по виду) уходъ въ пустыню; радостная бессѣдъ съ ближними или глубоква, мучительная нѣмota — все это различные состоянія благодати Духа Св., полезныя въ эту или иную эпоху. Въ оное время призываются къ вѣрному свидѣтельству Христову великій учитель церкви, а въ иное время только молодая дѣвушка, которая, улыбнувшись страдальческой и смѣтѣ благостной улыбкой, рано умираетъ. Ибо нечестіе въ церкви столь велико, что учитель Христовъ не можетъ быть принятъ. Но бываютъ въ церкви и еще болѣе страшныя времена, когда тѣ, кто должны были бы сіять на горѣ, медленно угасаютъ на больничной койкѣ, зѣви брошенные и презираемые за свою жалкую участъ.

Ап. Павелъ въ немощности своей бѣдственной жизни былъ привзванъ къ Христову свидѣтельству, когда необходимо стало «безуміе проповѣди» о Христѣ распятомъ (1 Коринф. 1,21).

Ему первому также суждено было испытать на себѣ мрачную силу виутреннихъ тайныхъ враговъ церкви Христовой, которые подъ защитой саоего необычайного благочестія и ревности бѣшаго исполненія большихъ и мельчайшихъ постановлений церковныхъ всѣхъ угнетаютъ духомъ своей нелюбовности.

Церковь огненная, гдѣ всѣ были исполнены ликованія о воскресшемъ и прославленномъ Христѣ, гдѣ никакое подобіе

тъмы не могло омрачить радость о Духѣ Утѣшителѣ — кончилась\*).

Для вѣрующихъ во Христа наступала иная жизнь, рождавшаяся какъ бы на крови первомученика Стефана, въ злостраданіяхъ великаго гоненія.

Апостоломъ этой церкви Господь избираетъ безпощаднаго разрушителя первоначальной церкви.

Савль, какъ нѣкій извергъ (его собственные слова), вызывается Христомъ изъ гориila страданій, которая онъ причинялъ другимъ. Бывшій гонитель отнынѣ самъ обречень во всю послѣдующую жизнь терпѣть неслыханныя муки. («Я покажу ему, сколько онъ долженъ пострадать за имя Мое», сказать Христосъ ученику Ананію, изумившемуся, что Господь повелѣваетъ возложить руки на мучителя святыхъ (Д. А. 9, 10-16).

Попрежнему іудеи будутъ требовать чудесъ, но, вѣрный своей мученической долѣ, Ап. Павель скажетъ: «А мы проповѣдуемъ Христа распятаго (для іудеевъ соблазнъ)». «Слово о крестѣ для погибающихъ есть безуміе, а для спасаемыхъ сила Божія». (І коринф. 1, 18, 23).

Это новая сила въ церкви Христовой, изъ побѣдной (церковь Христа прославленного) становящейся церковью крестной (церковь Агнца — Христа распятаго).

Къ Агнцу — къ престолу Господа будутъ приходить отъ великой скорби.

Великая скорбь должна быть принята въ сердце вѣрными свидѣтелями Христа. Ей предстоитъ постепенно вытѣснить радость о Духѣ Утѣшителѣ — рѣдкую гостю въ церкви посль-апостольской.

Однако великая благодать остается у первоапостоловъ (произошло великое гоненіе и все разсѣялись, кроме апостоловъ). И въ теченіе ихъ жизни на землѣ чудесный свѣтъ этой благодати озаряетъ всю церковь. Правда, апостолы уже не одно сердце и не одна душа со всѣми. Они странники, благовѣстили воскресшаго Христа. Они несутъ во весь міръ благую вѣсть — «Христосъ воскрес». И съ ними всегда свѣтъ, счастье, — какъ бы торжественный, пасхальный перезвонъ колоколовъ ихъ сопровождаетъ.

\*.) Въ предыдущихъ главахъ мы назвали церковью огненной то состояніе благодатной полноты Духа Святаго въ церкви («у множества увѣровавшихъ было одно сердце и одна душа» и «великая благодать была на всѣхъ ихъ»), которое длилось отъ дня пятидесятницы (Д. А. 2) до времени, когда стали обыкновять еллинскихъ вдовицъ (Д. А. 6). Послѣ этого чернаго грѣха (всѣдѣствіе «тайны беззаконій», проникшей въ церковь и ее омрачившей) совершилось убіеніе первомуч. Стефана и началось великое гоненіе на церковь въ Иерусалимѣ, когда «всѣ, кроме Апостоловъ, разсѣялись по разнымъ мѣстамъ Іудеи и Самаріи». (Д. А. 7 и 8).

«Но я самъ приду къ вамъ, пишетъ Ап. Иоаннъ, чтобы радость Ваша была бы совершенной».

Ихъ приходъ означаетъ необычайную близость Христа, любовь, расплывающую въ божественномъ огнѣ всѣ сердца. Ихъ пребываніе недолго (даже сказано въ Ученіи XII Апостоловъ — одинъ, два дня). Но, уходя, они оставляютъ живую, восторженную надежду о скоромъ пришествіи Христа во славѣ — чувство блаженной, вѣчной жизни, забвенія всего земного.

Въ этомъ высоко благодатномъ состояніи (непрекращающемся экстазѣ — на нашемъ языкѣ) страданіе теряетъ свое идовитое жало: его крестную муку, длительность, земную безысходность.

Апостолъ Петръ говорить о пользѣ страданій плотью, но тутъ же, какъ бы останавливая себя, восклицаетъ: «Впрочемъ, близокъ всему конецъ».

Апостолъ Иоаннъ, приглашая не любить міра и всего, что въ мірѣ, говорить: «Дѣти, послѣднее время».

Въ томъ свѣтѣ, который изливается черезъ Апостоловъ въ мірѣ, невозможно зародиться мысли о тысячелѣтіяхъ церкви, стенающей во грѣхахъ. А между тѣмъ это будущее церкви должно наступить.

И вотъ какъ бы иного рода благовѣстіе Ап. Павла.

Конечно, и онъ прежде всего говорить о воскресеніи Христа — ему принадлежитъ замѣчательное изрѣченіе: «Если Христосъ не воскресъ, то и вѣра ваша тщетна» (не имѣть никакого смысла). И онъ повѣряетъ тайну о грядущемъ Христѣ: «Не вѣдь мы умремъ, но вѣдь измѣнимъся, вдругъ въ мгновеніе ока при послѣдней трубѣ, ибо вострубить и мертвые воскреснуть нетлѣнными, а мы измѣнимъся», — а въ другомъ мѣстѣ: «время уже коротко» — значить и онъ какъ бы утверждаетъ близость конца.

Но главное заключается въ характерѣ благодати данной Павлу.

Господь сказасть ему: «Сила Моя совершается въ немощи».

И Ап. Павелъ говорить о себѣ: «когда я немощень, тогда силенъ». (II Коринф. 12, 9, 10).

Онъ проповѣдуетъ какъ бы черезъ муку свою, черезъ свои никогда непрекращающіяся страданія. Онъ всѣмъ своимъ существомъ вопіеть о Христѣ распятомъ. Люди трезвѣютъ отъ его проповѣди. Проникаются чувствомъ необходимымъ для долгой мучительной жизни на землѣ — чувствомъ крестнаго труда.

Апостолъ будущихъ тяжкихъ временъ — во многомъ Павель непонятъ своей эпохѣ. — «Въ писаніяхъ его есть нечто неудобовразумительное», — признается Ап. Петръ (II Петра 3, 16).

И это правда, ибо, обращаясь къ современникамъ, обличая данное настоящее, Ап. Павель, руководимый Духомъ Святымъ, имѣть въ виду отдаленѣйшія времена церкви.

Быть можетъ его проповѣдь о законѣ и благодати во всемъ своемъ значеніи раскроется окончательно только въ наши дни.

И тогда скова съ потрясающей силой возстанетъ его слово: «вѣра спасаетъ, а не законъ» (т. е. спасаетъ живое указаніе Духа Св.).

«Для чего вернулись къ бѣднымъ вещественнымъ начальствомъ и поработили себя имъ!» (Галат. 4,9).

Какъ могли вы забыть, что не то, что установлено и будто бы освящено до конца временъ, а то, что угодно Духу Утѣшителю. Нѣтъ ничего въ установленіяхъ земныхъ, что не могло бы исчезнуть, подобно состоянію церкви великой благодати, и состоянію церкви временъ апостольскихъ (апостолы, пророки и учителя).

---

Теперь мы приступаемъ къ выясненію того, что въ ученіи Ап. Павла должно служить какъ бы компасомъ въ путяхъ церкви.

Когда послѣ своего чудеснаго обращенія на дорогѣ въ Дамаскъ Савль вернулся въ Іерусалимъ и молился въ храмѣ, снова увидѣлъ Христа, и Онъ сказалъ ему: «поспѣши и выди скорѣе изъ Іерусалима, потому что здѣсь не примутъ твоего свидѣтельства о Мнѣ. Иди, я пошлю тебя далеко къ язычникамъ». (Д. А. 22, 17, 21).

«Здѣсь не примутъ твоего свидѣтельства о Мнѣ» — это становится роковымъ для Іерусалима не только для апостольства Павла, но и для самой истины.

Вѣдь нѣ отъ себя будетъ свидѣтельствовать Ап. Павель, а Духъ Святый будетъ говорить его устами.

Но свои — іудеи — христіане вездѣ начнутъ перечить ему, возмущать противъ него новообращенныхъ. И, что самое мучительное, станутъ сравнивать съ ними первоапостоловъ и, если не совсѣмъ отвергать его проповѣдь, то умалять ее чрезвычайно.

Они будутъ говорить: «Павель не таковъ, какъ они. Онь проповѣдуется нѣчто отъ себя».

И это не только «вкравшіеся лжебратія, скрытно приходящіе подсматривающіе за свободой новообращенныхъ» (Галат. 2, 4), а и настоящіе братія.

Откуда же такое нетодованіе?

Павель до конца уничтожалъ въ своей проповѣднѣ священное начало іудейской религіозности. Онъ настойчиво предлагалъ вѣрующимъ вовсе отказаться отъ моисеевої обрядно-

сти и строго утверждалъ, что «дѣлами закона не оправдается никакая плоть». (Гал. 2, 16).

Причиной этого отрицательного отношения ко всему законническому было то, что апостоль видѣлъ и еще большее про-видѣлъ въ будущемъ иачинающееся омертвѣніе христіанства: вмѣсто того, чтобы руководствоваться въ жизни благодатью, — т. е. таинственнымъ голосомъ Духа Святаго, — христіане въ основу своихъ поступковъ кладутъ писаный законъ и закрѣпощенную въ формулы мораль\*).

Это отношение Ап. Павла къ законничеству, столь излюбленному въ іудействѣ, и послужило причиной его великаго столкновенія съ іерусалимской церковью, откуда онъ вышелъ какъ бы побѣженнымъ. Іудеи «побѣдили» его свидѣтельство о житіи Христѣ.

Вотъ что сказалъ ему глава іерусалимской церкви св. Іаковъ и съ нимъ всѣ старѣшины іерусалимскіе, когда въ по-слѣдній разъ Апостоль пришелъ въ Іерусалимъ.

«Ты всѣхъ іудеевъ, живущихъ между язычниками, учишь отступлению отъ Моисея, говоря, чтобы они не обрѣзывали дѣтей своихъ и не поступали по обычаю.

А посмотри кругомъ — видишь, братъ, сколько тысячъ уѣзжавшихъ іудеевъ и всѣ они ревнители закона».

Если бы глава іерусалимской церкви и старѣшины-пресвитеры вѣрили, что Ап. Павель говорить и учить не отъ себя, а Духъ Утѣшитель передаетъ черезъ него волю Главы церкви Христа, если бы они прониклись словами Ап. Павла: «Я избранъ не человѣками и не черезъ человѣковъ, но Іисусомъ Христомъ, и Евангелие, которое я благовѣствовалъ не есть человѣческое, ибо я принялъ его и научился не отъ человѣка, но черезъ откровеніе Іисуса Христа\*), — то они бы должны были свидѣтельствовать передъ своей паствой истину ученія избраннаго сосуда Христова, возвѣщающаго «имя Мое передъ народами и царями и сынами израилевыми».

\*). Черезъ тысячу лѣтъ св. Симеонъ Новый Богословъ свидѣтельствуетъ объ омертвѣніи твъ: «сокровенное отъ начала міра таинство христіанства состоитъ въ стяжаніи благодати Божіей. Наибольшая часть изъ крещеныхъ, именующихся христіанами, не знаетъ этого таинства христіанства». (Слова пр. Симеона, I, 313). А еще черезъ 800 лѣтъ св. Серафимъ Саровскій говорить болѣе страшно: «Духъ Божій раскрылъ мнѣ, что вы (Мотовиловъ) въ ребячествѣ вашемъ усердно желали знать въ чемъ состоитъ цѣль жизни нашей христіанской и у многихъ великихъ духовныхъ особъ о томъ неоднократно спрашивали. Но никто не сказалъ вамъ о томъ». (Начало бесѣды съ Мотовиловымъ).

\*). Галат. 1; 1, 11, 12. Въ это время данное посланіе Ап. Павла было извѣстно всѣмъ церквамъ. И дѣла Ап. Павла (множество церквей, основанныхъ имъ въ Греціи, Азіи, на островахъ) говорили о томъ, что Христосъ всегда съ нимъ.

Однако они поступают совершенно обратно: въ угоду ревнителямъ закона они предлагаютъ Ап. Павлу:

— Сдѣлай, что мы скажемъ тебѣ: есть у насъ четыре человѣка, имѣющіе на себѣ обѣтъ. Взявъ ихъ, очистись съ ними и возьми на себя издержки на жертву за нихъ, — и узна-  
ютъ все, что слышанное ими о тебѣ несправедливо, но что и самъ ты продолжаешь соблюдать законъ».

Павель послушался ихъ совѣта.

Какъ онъ могъ поступить вопреки своей проповѣдѣ? Какъ могъ итти онъ противъ Духа Святаго, проповѣдывавшаго его устами?

Но, какъ мы уже говорили и будемъ много разъ повторять, святые не дѣйствуютъ самочинно. Имѣющіе полноту Духа Святаго слышать голосъ Господа и поступаютъ сообразно Его волѣ.

Тогда, что же? Самъ Духъ Святый отказывается отъ Своей проповѣди?

Да, отказывается: въ данномъ мѣстѣ \*).

Здѣсь въ Іерусалимѣ сама жизнь воплощаетъ пророчество Христа, слышанное Ап. Павломъ отъ Господа 20 лѣтъ назадъ въ іерусалимскомъ храмѣ: «Здѣсь твоего свидѣтельства обо Миѣ не примутъ» (т. е. не примутъ отъ тебя этого особого въ христіанскомъ ученин, что ты будешь проповѣдывать именемъ Моямъ).

Вотъ и объясненіе кажущагося противорѣчія: Ап. Павель шелъ въ Іерусалимъ, одновременно и по влечению Духа Святаго, (какъ свидѣтельствовалъ онъ самъ о себѣ. Д. А. 20, 22) и вопреки Духу, говорившему ему вездѣ по пути черезъ пророковъ и учениковъ: не ходить въ Іерусалимъ («они по вну-  
шенню Духа говорили Павлу, чтобы онъ не ходилъ въ Іеруса-  
лимъ» (Д. А. 21, 4).

Но онъ шелъ не для того, чтобы возвѣщать истину (т. е. совершать дѣло свое — апостольское), а, напротивъ, чтобы дать возможность — какъ страшно раскрывается здѣсь домо-  
стоительство Божіе — сыномъ противлія обнаружить себя до конца (ничего не бываетъ тайного, чтобы не стало въ свое время явнымъ).

Апостоль Христовъ, какъ овца, влекомъ былъ на закла-  
ніе... По слову пророка Агава Ап. Павлу: тебя свяжутъ іудеи  
въ Іерусалимѣ и предадутъ въ руки язычниковъ (свяжутъ —

---

\* Кое-кому, быть можетъ, придетъ мысль, что ап. Павель дѣй-  
ствовалъ здѣсь по своему всегдашнему методу «для всѣхъ я сдѣ-  
лялся всѣмъ, чтобы спасти, по крайней мѣрѣ, нѣкоторыхъ» (1 Коринф. 9, 22)? Нѣтъ, здѣсь невозможно было спасать. Здѣсь были сыны  
противлія, которымъ хотѣлось только, чтобы все было по ихъ волѣ.

можно понимать духовно — заградять уста для проповѣди  
послѣдней Христа).

И вотъ свершилось: христіане, вмѣсто того, чтобы исполнить волю Господа, заставили избраника Божія, возвѣщающаго всѣмъ (и народу израильскому) эту волю, дѣлать противоположное ей.

Тогда Господь, дабы не стать Его свидѣтель вѣрный до конца нарушителемъ своей проповѣди — вѣтнѣй Христа, попустилъ асійскимъ іudeямъ прервать навязанное Павлу очищеніе.

«Еще не окончились дни очищенія, какъ асійскіе іудеи увидѣли Павла въ храмѣ, подняли крикъ, возмутили весь городъ и наложили на него руки» (Д. А. 21, 27).

Римляне увили въ узахъ Ап. Павла навсегда изъ Іерусалима. Іудео-христіанство обречено было на исчезновеніе.

Какъ бы въ доказательство, что миссія Ап. Павла среди народа израильскаго окончена и пророчество Христа объ Іерусалимѣ свершилось — это пророчество Ап. Павель впервые припоминаетъ («Дѣянія» 22, 17-23), именно, какъ послѣднее свое слово къ еврейскому народу: иогда тысячечачальникъ, римскій позволилъ Павлу говорить къ іudeямъ — то Ап. Павель рассказалъ народу о себѣ, о своемъ видѣніи на пути въ Дамаскъ, и всѣ слушали его въ глубокой тишинѣ — но когда онъ произнесъ слово Христа, явившагося ему въ Іерусалимскомъ храмѣ: «здѣсь не примутъ твоего свидѣтельства обо мнѣ, иди, Я пошлю тебя далеко къ язычникамъ». До этого слушали его жители Іерусалима: но за симъ подняли крикъ, говоря: истреби отъ земли такого: ибо ему не должно жить. Кричали, метали одежды и бросали пыль въ воздухъ».

И этимъ соглашались съ пророчествомъ Христа о нихъ.

Въ исторіи Ап. Павла съ іерусалимской церковью обнаруживается и остается навсегда живой и грозной опасность для церкви Христовой.

Духъ Святый — Господь — никому не навязываетъ свою волю. Онъ предлагаетъ ее, если можно выразиться на свѣтскомъ языкѣ, съ необычайной деликатностью, нѣжностью, какъ отдѣльнымъ людямъ, такъ и всей церкви.

Голосъ избраниковъ Божіихъ, черезъ которыхъ Господь предупреждаетъ церковь, указывая на уклоненіе отъ Божія пути необходимо слышать, однако разрѣшается (долготерпѣніе Божіе) и пренебречь имъ.

Чтобы не нарушить чинонаchalія, не быть соблазномъ для малыхъ сихъ, избраники Божіи въ Церкви слѣдуютъ путемъ святого послушанія.

Съ любовью и какъ бы въ тишинѣ (т. е. въ противопо-

ложность часто суетливой дѣятельности современныхъ и мѣсть управлятелей церкви — начальствующихъ іерарховъ) они проповѣдуютъ волю Божію всегда на языкѣ, который вѣдь слышанъ и понятъ.

Но они замолкаютъ, если ихъ не хотятъ услышать и покориться Духу Святому. И безмолвно, мучаясь въ сердцѣ, продолжаютъ пребывать въ святомъ послушаніи (т. е. въ любви).

Это святое послушаніе («Онъ бытъ послушанъ до смерти, смерти крестной») покупается дорогой цѣнной для церкви; снова (въ лицѣ братьевъ Моихъ меньшихъ) распинается Христосъ.

Между вѣриными свидѣтелями Христа и начальствующими въ церкви съ соблазненной паствой разверзается тайная пропасть, которая постепенно растетъ.

Непокорный кажется, что церковь продолжаетъ преуспѣвать, что Господь благоволить къ ней, а она мертвѣеть, лишенная гласа святыхъ.

Жизнь въ церкви теплится въ немногихъ душахъ, которыхъ нигдѣ не видно и не слышно (какъ бы загнанныхъ въ подполье — пустыню).

Тогда копится гнѣвъ на день гнѣва. И снова наступить великое гоненіе и раздробить церковь.

Она соберется, но уже въ новомъ устройствѣ.

Кромѣ отягощемія совѣсти явными грѣхами, что еще препятствуетъ начальствующимъ въ церкви и, вообще, христіанамъ слышать таинственный голосъ Духа Святаго и принимать отъ святыхъ живое Христово свидѣтельство? — минимая праведность.

Въ этомъ и сказывается глубочайшее значеніе проповѣди Павла для церкви всѣхъ временъ.

Когда онъ удѣлялъ такъ много вниманія исполнителямъ закона, столь негодоваль на соблюдающихъ обрядъ Монселя, то разумѣль не самые обряды (которыхъ исполненіе невинно), а духъ ревнителей закона.

Духъ ревнителей закона — вотъ тѣ скрывается несчастье для церкви Христовой.

И теперь, такъ же какъ прежде, уставы, каноны, современные установленія церкви (иногда тысячелѣтней древности: чѣмъ древнѣе, тѣмъ кажется значительнѣе) становятся священными, незыблемыми хранителями вѣры. Возможность ихъ перемѣны (по предложению Духа Святаго черезъ избранниковъ Божіихъ), представляется ревнителямъ не только святотатствомъ, но и отмѣнной религіи.

Малѣйшій намекъ на измѣненіе существующаго порядка поднимаетъ въ нихъ цѣлую бурю противленія, что во вѣкъ

мена становилось препятствием для истины, т. е. для живого Бога.

Сердце христианна устроется такъ, что Христосъ занимаетъ въ немъ не только первое мѣсто, но Имъ чрезвычайно умаляется остальное: все неважно, все мелко, все ничтожно, кроме вѣры въ живого Христа.

Оттого Ап. Павель и посвящаетъ цѣлую главу значенію любви, оттого онъ и перечисляетъ все какъ бы самое высшее въ человѣкѣ (способность говорить ангельскимъ языкомъ: даръ пророчества; вѣру, передвигающую горы; всѣ тайны; всякое познаніе; способность раздать все имѣніе) и прибавляетъ, но, если нѣть любви, — то все это ничто.

Облечься во Христа — это значить любить людей, а не учрежденія.

Ревность къ закону (уставу, канону, даниому церковному устройству) часто соединяется съ жестокостью, съ нерастворимостью сердца — съ любовью къ вещамъ, а не къ людямъ.

Надлежитъ подчиняться канонамъ, исполнять уставъ, принимать установленіе церковное, — но какъ... второстепеннѣйшее (сегодня есть, а завтра можетъ быть совсѣмъ иначе), какъ Богу угодно.

Сердце должно быть свободно, не порабощено «свѣтственными началами» земного устроенія (хотя бы и церковнаго): иначто изъ этого не перейдетъ въ жизнь вѣчную, а только душа любящая.

---

Ревнителямъ закона, обыкновенно, принадлежитъ первое мѣсто въ церкви. Даже, не будучи начальниками, они пользуются чрезвычайно большимъ авторитетомъ.

Причина этому слѣдующая. Массы вѣрующаго народа обременены тяжелой заботой о пропитаніи, у нихъ мало времени для всего церковнаго. Больѣ сердцемъ о своемъ недугѣ, они съ радостью взираютъ на тѣхъ, кто исполняетъ весь законъ. Съ глубокимъ сочувствіемъ и почтительностью относятъ благочестивый людъ къ исполнителямъ.

Но здѣсь происходитъ искаженный, но очень важный по своимъ духовнымъ послѣдствіямъ, отборъ. Дѣло въ томъ, что кроткіе и любящіе никогда не придаются значенія своему благочестію. Они скрываютъ свой трудъ и остаются незамѣтными.

Почетъ достается тѣмъ ревнителямъ закона, которые строго слѣдятъ не только за собой, но и за другими: все ли, и правильно ли — исполнено? Такіе всегда на виду.

И свой почетъ они стараются использовать, какъ орудіе преслѣдованія не вполнѣ покорныхъ ихъ авторитету. Въ цер-

кви распространяется гнетъ. Ревнителій не только уважаютъ, но и боятся.

Къ чему это приводитъ, съ необычайной яркостью разсказываетъ Ап. Павель.

«Въ Антіохі до прибытія иѣкоторыхъ оть Іакова (т. е. ревнителей закона — христіанъ ѹдеевъ изъ Іерусалима) Ап. Петръ тѣль вмѣстѣ съ язычниками, а когда тѣ пришли, стасть таиться и устраниться, опасаясь обрѣзанныхъ».

Это произвело такое впечатлѣніе на всѣхъ ѹдеевъ, что и они «иначали лицемѣрить, такъ что даже Варнава (апостольски сопутствовавшій Павлу въ его путешествіи среди языческихъ народовъ) былъ увлеченъ ихъ лицемѣріемъ».

Лицемѣріе угашаетъ любовь.

Надобно представить себѣ всю ужасную серьезность положенія. Ап. Петръ — не толь немощный, кто отрекся на дво-рѣ первосвященника оть Христа, а толь, кто облечень былъ во всю полноту Духа Святаго, — Петръ, который тѣлью своей совершалъ исцѣленія, — кто являлся передъ всѣми, какъ огненный избранникъ Христа, и вѣдь это онъ утверждалъ на соборѣ, что сердцевѣдецъ Богъ не положилъ никакого различія между иами и язычниками.

И вотъ теперь, опасаясь обрѣзанныхъ, Петръ обидѣлъ своихъ братьевъ христіанъ изъ язычниковъ, т. е. пренебрѣгъ любовью въ самому центрѣ церкви и научилъ этому другіхъ.

Какъ могъ допустить Духъ Святый это поруганіе дѣла Христово? Онъ и не допустить. Апостолъ Павель сказалъ при всѣхъ Ап. Петру: зачѣмъ язычниковъ принуждаешь жить по ѹдейски, когда самъ живешь по язычески? (обнаружилъ правду и вернуль любовь).

Чѣмъ объяснить поведеніе Петра? Петръ былъ смиренный, очень благочестивый и сердцемъ простой человѣкъ. Эти качества (высшаго порядка въ человѣкѣ) не преображаетъ Духъ Святый. Отъ юности Петръ привыкъ благоговѣть и преклоняться передъ людьми знающими и исполняющими весь законъ. И тѣмъ болѣе благоговѣть и любить ихъ въ простотѣ сердца, что самъ, обремененный тяжелымъ трудомъ, не твердо зналъ законъ и не могъ хорошо его исполнять.

Хотя Духъ Святый теперь открылъ ему великую истину, что нѣть различія между ѹдеями и язычниками — и Петръ тѣль и пить съ иими, — все таки, когда пришли исполнители закона, не въ состояніи быть преодолѣть своей дѣтской робости передъ людьми, столь уважаемыми.

Въ эту особенность ревнителей, что любовь и благоговѣніе къ себѣ они превращаютъ въ мнимый страхъ передъ Богомъ и обманываютъ своихъ почитателей.

Питаясь гордостью, они являются излюбленнѣйшими дѣть-

ми люцифера и несравненными проводниками его духа. Великолепные гасители любви въ самотъ центръ церкви.

Простые сердца всегда становятся жертвами законниковъ.

Для изобличенія ревнителей необходимо было человѣкъ изъ ихъ среды, прошедшій черезъ всѣ изгибы пути законничества — фарисей, сынъ фарисея — Ап. Павель. Онъ и вскрылъ тоиность ихъ лжи. Доказалъ, что духъ ревнителей есть страшнѣйшая язва христіанства.

Что это имѣніо такъ, вспомнимъ жизнъ Спасителя. Господь никогда не гнушался даже постыднѣмъ грѣшникомъ и находилъ для него милостивыя слова — значить принималъ его въ свое сердце. Но для книжниковъ и фарисеевъ этихъ словъ у Него не было: гробы разукрашеніе, а внутри гниль.

И слѣдя Христу, Ап. Павель ко всѣмъ любовенъ (даже грозя дѣтамъ своимъ духовныи, просить у нихъ прощенія). Онъ учить: «будьте братолюбивы другъ къ другу съ нѣжиостью, въ почтительности другъ друга предупреждайте» (Римл. 11, 10). Но лишь только рѣчь заходитъ о ревнителяхъ закона тонъ его рѣзко мѣняется. Здѣсь необходимо обличеніе, чтобы каждый зналъ, съ кѣмъ ить имѣеть дѣло, и проповѣдникъ любви восклицаетъ: «Берегитесь псовъ, берегитесь злыхъ дѣлатель, берегитесь обрѣзанія». (Филип. 3, 2).

Напрасно думать, что обрѣзанные исчезли виѣсть съ юдеохристіанствомъ. О нѣть, это понятіе становится символомъ. На протяженіи міровой исторіи церкви обрѣзанные являются подъ самыми разнообразными хитрѣйшими личинами.

Чтобы показать зло, которое они совершили и совершаютъ, необходимо было бы разсказать безъ пропусковъ исторію жизни христіанскихъ народовъ и на каждомъ шагу указывать опустошенія любви, которыя они производятъ.

Признакъ ихъ духа, по которому тотчасъ они становятся видимыми: отсутствіе любви (дѣйствія и наперекоръ заповѣди Христа: «новую заповѣдь даю вамъ: да любите другъ друга»).

Благовѣтствующій Христа, любить людей (свѣтится Духъ Святый). Для ревнителей человѣкъ безразличенъ, для нихъ все въ мертвой букѣ. Живые люди (драгоцѣнность Божія — души) есть только матеріаль для исполненія буквы. Они всегда презираютъ, гонятъ, ненавидятъ человѣка ради бѣдныхъ вещественныхъ начальствъ.

Ап. Павель\*) такъ опредѣляетъ антихристовъ духъ въ

\*) Здѣсь содержится только намекъ на разрѣшеніе «учительнѣйшаго недоумѣнія объ антихристѣ въ церкви. Подробный анализъ дается въ 9-ой главѣ «книги».

церкви: «противящійся и превозносящійся выше всего называемаго Богомъ или святынею, такъ что въ храмѣ Божіемъ сядеть онъ, какъ Богъ, выдавая себя за Бога» (II Фесал. 2, 4).

Кто большие всѣхъ превозносится? — тотъ, кто увѣрѣнъ въ своей трапедности: «я исполняю весь законъ и потому блюду чистоту церкви».

Этотъ грѣхъ имѣть роковое свойство: въ немъ невозможно покаяться: «въ чёмъ же каяться, если я исполняю весь предписанія?». Зло, причиняемое имъ, дѣйствуетъ на всемъ протяженіи существованія церкви на землѣ, какъ разъѣдающая тѣло церкви, тайная язва. Про свое время Павелъ утверждаетъ: «тайна беззаконія уже въ дѣйствіи».

Это свидѣтельство въ корнѣ подрѣваетъ наивное мѣнѣ, что антихристъ какое то опредѣленное историческое лицо, имѣющее явиться нѣтъ, это духъ цѣлой категоріи людей, дѣйствующихъ на всемъ протяженіи церковной исторіи. Онъ будетъ обнаружено только Самимъ Христомъ, Который «истребить его явленіемъ пришествія своего».

Тоже подтверждаетъ и апокалипсисъ. Въ «Откровеніи Св. Иоанна» тѣ, кто остаются до послѣдняго момента (послѣ всѣхъ призываовъ къ покаянію — грозныхъ, какъ разрушеніе великаго города и милостивыхъ, какъ прославленіе церкви), — все-таки иерасторимъ зерномъ противленія Христу названы Гога и Магога (число ихъ, какъ песокъ морской). Они будутъ уничтожены огнемъ съ неба. (Откров. 20, 7, 8).

Св. Андрей Кесар, въ своемъ толкованіи на апокалипсисъ говорить, что Гога и Магога слова еврейскія и значать: собрание и превозношеніе (иначе собраніе превозносящихся).

Петръ Ивановъ.

## ГЕОРГЪ ЗИММЕЛЬ, КАКЪ ФИЛОСОФЪ ЖИЗНИ И КУЛЬТУРЫ

---

Въ центрѣ философскаго мышленія Зиммеля первоначально стоялъ лишь міръ человѣческій: проблемы исторіи и соціологіи. Міръ же космическій и чисто метафизические вопросы мало занимали его мысль. Лишь сравнительно поздно включились окъ и эти «послѣднія» философскія проблемы въ свои изслѣдованія, да и то, поскольку онъ являлись опредѣленнымъ выраженіемъ духовной жизни человѣчка.

Этотъ поворотъ явственно выразился въ его «Метафизикѣ Жизни»\*) которая является какъ бы заключительнымъ аккордомъ его философской мысли и въ то же время служить основой для его позднѣйшей философіи культуры гдѣ «жизнь» (въ отличіе отъ первого периода) толкуется уже не какъ органическое явленіе, не какъ физіологический процессъ, а какъ жизнь духовная, представляющая, въ свою очередь, лишь послѣднюю вершину жизни органической. Своеобразно видоизмѣнія Бергсонизма и сходясь съ нимъ въ важнѣйшихъ пунктахъ, Зиммель примѣняетъ принципъ «творческой эволюціи» и къ жизни духовной, но окъ пользуется виталистической картиной міра лишь въ цѣляхъ подведенія прочнаго фундамента подъ жизнь духовную. Монистъ, подобно Бергсону, онъ усматриваетъ въ жизни духовной и въ жизни органической лишь двѣ формы раскрытия жизни вселенской. Но въ отличіе отъ Бергсона, Зиммель стремится углубить познаніе духовной жизни до ея метафизики. Вотъ почему, проблемы, стоящія въ центрѣ философскаго интереса Бергсона, являются для Зиммеля лишь предпосылками его философскаго изслѣдованія.

Исходя изъ этихъ соображеній общаго характера, Зиммель и строить свою философію культуры.

Согласно концепціи Зиммеля, какъ только жизнь выходитъ за грани міра «витального» и подымается до ступени жизни духовной, точнѣе культурно-духовной, то въ самыхъ нѣдрахъ ея об-

наруживается глубокое и трагическое внутреннее противоречие, печатью которого, какъ мы увидимъ ниже, отмѣчена вся культурная эволюція.

Культура имѣется налицо, когда творческое движение жизни породило определенные образованія, въ которыхъ жизнь нашла свое временное выраженіе, формы своего воплощенія. Такими формами, въ которыхъ отливается творческая жизнь, являются, напримѣръ, соціальные законодательства, художественные произведенія, религія, научные дисциплины и т. д. Но этимъ продуктамъ жизненного процесса, точнѣ, культурнымъ образованіямъ, присуща своеобразная черта, что, разъ возникши, они иакъ бы «застыгаютъ» и, такимъ образомъ, идутъ въ разрѣзъ съ неустаннымъ и беспокойнымъ ритмомъ вѣчно творческой и вѣчно плодовитой жизни, съ ея приливами и отливами, съ ея вѣчнымъ обновлениемъ. Этимъ культурнымъ образованіямъ присуща, въ свою очередь, собственная внутрення логика и закономѣрность. Они обладаютъ, до извѣстной степени, самодовлѣющимъ значеніемъ и иѣкоторой способностью къ сопротивленію по отношенію къ той духовно-жизненной динамикѣ, которая ихъ породила. Быть можетъ, первоначально, въ моментъ своего возникновенія, они и соотвѣтствуютъ жизни, но, по мѣрѣ ея дальнѣйшаго развитія, они постепенно становятся съ нею въ явную оппозицію, и тогда породившая ихъ жизнь, сбрасываетъ ихъ съ себя какъ омертвѣвшую оболочку.

Этимъ и объясняется постоянная смѣна культурныхъ формъ, которой наполнена исторія. Обычно историко-эмпирическое разсмотрѣніе пытается найти для каждого данного случая конкретные причины этой смѣны. Если же болѣе глубоко вникнуть въ этотъ процессъ смѣны культурныхъ формъ, то оно представляетъ ся въ слѣдующемъ видѣ: жизнь, благодаря присущему ей характеру неустанного развитія, постоянно борется противъ своихъ же собственныхъ какъ бы застывшихъ порождений (культурныхъ формъ), которые отстаютъ отъ нея по темпѣ. Но такъ какъ жизнь не можетъ выявиться вовѣ иначе, чѣмъ въ какихъ-либо формахъ, то этотъ процессъ обнаруживается, какъ вытѣсненіе старой формы — новой. Такимъ образомъ, безпрестанная смена культурныхъ содержаний обусловлена, съ одной стороны, безконечной плодовитостью жизни, а съ другой, — заложеннымъ въ ней глубокимъ противорѣчіемъ между ея вѣчной текучестью и измѣнчивостью и самодовлѣющимъ характеромъ ея застывшихъ формъ, въ которыхъ она себя изживаетъ.

Этотъ характеръ исторического культуриаго процесса былъ раньше всего установленъ въ области хозяйственнаго развитія. Но онъ оказывается и во всѣхъ другихъ областяхъ культурной жизни: повсюду пульсация жизни стоитъ въ непримиримой оп-

позиціі къ ея застывшимъ формамъ, претендующимъ на само-  
заявляющее значение.

Когда же само понятіе жизни становится господствующимъ, своего рода идеальнымъ центромъ для данной эпохи, то очерченный выше конфликтъ приводить ее къ трагической безысходности, ибо здѣсь жизнь ощущаетъ уже всякую форму, какъ таковую, какъ иѣчто насилию ей навязанное и жаждеть уничтожить не только данную форму, но форму вообще и поставить на ея мѣсто самое себя во всей своей непосредственности и измѣнчивости... И вотъ какъ разъ теперь мы переживаемъ, по убѣждению Зиммеля, новую фазу этой старой борьбы, которая не является уже борьбой лишь новой запечатлѣнной жизнью формы противъ омертвѣвшей старой. Нынѣ принципъ жизни борется противъ формы, какъ таковой, т. е. противъ самаго принципа формы.

Вотъ почему уже въ теченіе почти нѣсколькихъ десятилѣтій мы лишены всякой руководящей культурной идеи, какъ это имѣло мѣсто, напримѣръ, въ средиѣ вѣка, въ эпоху Ренесанса и Просвѣщенія. Современный образованный человѣкъ, весьма затруднился бы таковую отмѣтить. И дѣйствительно, иначѣ наблюдается, по убѣждению Зиммеля, полное отсутствіе какого-либо идеяного обобщенія, послѣдняго завершающаго синтеза, что оно и пытается показать на рядѣ разительныхъ примѣровъ изъ области искусства, философіи и религіи.

## 2.

Въ области искусства экспрессіонизмъ является наиболѣе яркимъ подтвержденіемъ поставленной Зиммемъ діагностики нашей эпохи. Глубинный смыслъ этого своеобразнаго художественнаго теченія заключается именно въ томъ, что творческое переживаніе художника, его эстетическая эмоція стремится излиться въ его художественное произведеніе, или точнѣе, художественное произведеніе является здѣсь какъ бы продолженіемъ творческаго процесса, его заключительнымъ аккордомъ. Въ экспрессіонизмѣ дѣло идетъ не о рабскомъ копированіи дѣйствительности (натурализмъ) и не объ отображеніи какого-либо вѣшняго бытія или процесса, окрашенного мгновеніемъ чувственнымъ впечатлѣніемъ (импресіонизмъ). Въ первомъ случаѣ творческое переживаніе художника отливается въ какія-либо чавязанныя ему извѣт и потому чужеродныя формы идеального или реальнаго порядка; во второмъ — мы имѣемъ дѣло съ чувственнымъ впечатлѣніемъ (импресіей), элементомъ пассивнымъ и собственноственно этому окрашенное имъ художественное произведеніе представляетъ своеобразную смысль самостоятельного творчес-

ского переживанія съ чужеродностью виѣшихъ воздействиій. Во ймі подлиннаго автономнаго творчества, вытекающаго изъ глубинныхъ переживаній самого художника, экспрессіонизмъ отвергаетъ какъ іатурализмъ, такъ и импресіонизмъ.

Но не только все объективное по содержанію отмѣтается этимъ художественнымъ направлениемъ ради абсолютной эстетической автономіи художника-творца, но даже и объективное формального порядка (какъ напр. опредѣленная традиція или методъ и т. п.) толкуется здѣсь, какъ тягостное стѣсненіе для непосредственой творческой жизни. Всякое подчиненіе какимъ-либо формамъ отклоняетъ творческую жизнь отъ ея истиннаго русла и, вслѣдствіе этого, воплощаясь въ какомъ-либо художественномъ произведеніи, она не можетъ остатся вполнѣ вѣриой самой себѣ и ея безконечный творческій порывъ здѣсь какъ бы застываетъ.

Если мы захотимъ замкнуть эти соображенія въ одну абстрактную краткую формулу, то она будетъ гласить, что здѣсь (т. е. въ области художественного творчества) происходитъ борьба творчески-плодовитой жизни за свою автономію, за свое самосохраненіе.

Такъ принципъ жизни возобладалъ здѣсь надъ принципомъ формы.

Аналогичная тенденція съ именьшой чуткостью сказалаась и въ области философской: въ ея самыхъ основныхъ отвѣтленіяхъ: въ теоріи познанія и въ метафизикѣ.

Биологическая теорія познанія въ лицѣ ея наиболѣе популярнаго теченія, pragmatism, родоначальниками котораго, являются, какъ известно, Джемсъ и въ особенности Дьюи — служить яркимъ показателемъ этой типичной для нашей культурной эпохи своеобразной тяги къ непосредственной жизни, протестующей противъ всякаго оформленія. Казалось бы, изъ всѣхъ областей духовной культуры область теоріи познанія могла бы считаться наиболѣе самодовлѣющей, автономной по отношенію къ жизни, ибо сама отвлеченіость ея основныхъ проблемъ, духовное безкорыстіе ея задачъ ставитъ ее въ особое привилегированіе положеніе по сравненію со всѣми другими областями духа. Существуетъ какъ бы «трафось разстоянія» между теоріей познанія, какъ основной философской дисциплінной, и жизнью непосредственной, съ ея вѣчной текучестью и плодовитостью. И тѣмъ не менѣе, pragmatismъ, эта утилітарная биологическая теорія познанія, отрицааетъ за истиной ея исконное право на автономію. Теоретический разумъ развѣнчивается въ интересахъ категоріи биологически-полезнаго, отожествляемаго съ истиннымъ. Вотъ почему pragmatismъ считаетъ лишь такія сужденія истинными, которые приводятъ къ дѣйствіямъ полезнымъ. Но такъ какъ наши пред-

стваленія, согласно этой скептически настроенной теорії познанія, всецѣло обусловлены нашей біо-психической организаціей и отнюдь не являются вѣрнымъ отображеніемъ нѣкоей объективной дѣйствительности, то, очевидно, Истины, какъ таковой, не имѣетъ ся. Ея мѣсто заступаютъ уже различныя «истини» соотвѣтственно различнымъ организаціямъ въ мірѣ живыхъ существъ. Причёмъ критеріемъ истинности суждений будетъ служить лишь успешность базирующихся на нихъ дѣйствій. Такимъ образомъ всякий актъ познанія толкуется здѣсь, какъ приспособленіе нашихъ переживаній къ нашимъ мыслящимъ цѣлямъ. Научная теорія имѣетъ своей задачей не объективное разрѣшеніе опредѣленныхъ проблемъ — онъ лишь орудія, инструменты для цѣлесообразной дѣятельности человѣка въ процессѣ ея приспособленія къ окружающей средѣ. Для прагматизма, значить, ни объекты сами по себѣ взятые, ни нашъ «суверенный» разумъ не опредѣляютъ истинности нашихъ представлений, а лишь сама жизнь является критеріемъ этой послѣдней, соотвѣтственно своимъ потребностямъ и нуждамъ. Лишь ей одной принадлежитъ право расцѣнки нашихъ представлений по степени ихъ истинности или ложности. Принимая эволюціонную теорію и къ области духа, прагматизмъ строить своеобразную теорію «духовного отбора» представлений и другихъ теоретическихъ элементовъ нашей познавательной дѣятельности. Среди безчисленного множества нашихъ представлений, корениющихся въ нашей организаціи, лишь немногія, имѣющіе вслѣдствіе своего субъективнаго происхожденія, окажутся полезными въ процессѣ успѣшиаго приспособленія къ средѣ. Между ними и произойдетъ своеобразный духовный отборъ, «духовная селекція», которая опредѣлить, какіе изъ теоретическихъ элементовъ нашей познавательной дѣятельности слѣдуетъ считать «истинными».

Такимъ образомъ, принципъ жизни одерживаетъ верхъ надъ принципомъ формы и въ этой, казалось бы, нанѣмлѣе удаленной отъ его посяганій области духа.

Но, если вышеуказанныя теорія познанія (прагматизмъ), съ которой ярко сказывается столь характерное для современности жизнеощущеніе, преобразовываетъ процессъ познанія въ оду изъ функий жизни, толкуя его, какъ лишь частный видъ приспособленій человѣка къ его средѣ, то и тесъма популярное теперь міровоззрѣніе (Бергсонизмъ) окрашено, въ свою очередь, біологизмомъ. Если прагматизмъ лишаетъ, какъ мы видѣли, формы познанія ихъ автономнаго, самодовлѣющаго значенія, какъ бы растворяя ихъ въ біологии, то Бергсонизмъ отожествляетъ уже самъ предметъ познанія съ жизнью. Послѣдней реальностью, истинной сущностью всякаго бытія объявляется здѣсь жизнь и соотвѣтственно этому каждое данное явленіе толкуется либо

какъ «пульсація», либо какъ опредѣленная «стадія розвитія» жи-  
ни абсолютной: въ процессѣ одухотворенія міра жиць «восхо-  
дить» какъ духъ, «нисходить» какъ матерія.

Если Бергсонизмъ полагаетъ, что истинная сущность вещей постигается лишь «интуитивно» и соответственно этому принципиально отвергаетъ въ области метафизической познаніе разумочное, то это обозначаетъ здѣсь, что лишь сама жизнь можетъ познать самое себя. Вотъ почему это философское направлѣніе должно было превратить даже предметъ познанія въ жизнь, такъ сказать, растворить все объективное въ жизненной стихіи, ибо лишь такимъ путемъ познаніе (толкуемое здѣсь, какъ функция жизни) будетъ имѣть дѣло съ объектомъ, тождественнымъ съ нимъ по своей сущности, всѣцѣло для него проинциаемъ. А этимъ самымъ и гарантируется абсолютная достовѣрность познанія. Стремленіе прагматизма растворить цѣлокупное бытіе въ жизненной стихіи, исходя изъ субъекта, какъ бы завершается стремленіемъ Бергсонизма выполнить ту же задачу, исходя изъ объекта.

И въ результатѣ, въ области метафизики принципъ формы, какъ самодовѣрющій, т. е. автономный по отношенію къ жизни, такъ же мало упѣль, какъ и въ области теоріи познанія.

Очерченный выше конфліктъ, типичный для всей духовно-культурной жизни, ярко сказывается и въ религіозной области.

Въ теченіе двухъ послѣдніхъ десятилѣтій не малое число духовно-чуткихъ и религіозно-настроенныхъ людей ищетъ въ мистикѣ удовлетворенія для своей религіозной потребности. Двоя-  
хаго рода мотивы вызываютъ у людей этого духовнаго уклада, царю уже поравнѣихъ со всякой официальной церковностью, своеобразное тяготѣніе къ мистицизму. Во-первыхъ, современ-  
ная религіозная жизнь не можетъ примириться ни съ какими формами, всегда связанными съ объективными, строго отчеченными по своему содержанію религіозными образами, какъ противобор-  
ствующими тягѣ къ жизни непосредственной, столь характерной для нашей культурной эпохи. Этимъ, однако, еще не погашает-  
ся томленіе по религіозной жизни современнаго человѣка. Здѣсь наѣмываются лишь иные пути, иные цѣли. Во-вторыхъ, современ-  
наго человѣка влечетъ къ мистикѣ именно ея враждебность вся-  
кой строго-опредѣленной религіозной формѣ. Богъ мистики никогда не мыслится, какъ Богъ личный, персональный. Его таин-  
ственно-неясный образъ не запечатлѣнъ здѣсь строгой четкостью метафизического рисунка и потому почти граничитъ съ безфор-  
менностю, столь желанной современной религіозно-настроен-  
ной душѣ. Его зачаровываютъ здѣсь глубина и объемъ рели-  
гіознаго чувства, нигдѣ не встрѣчающаго никакихъ догматиче-

скіжъ преградъ и, вслѣдствіе этого, способнаго къ безграничному расширению. Здѣсь, какъ и въ другихъ областяхъ современной культурно-духовной жизни, происходитъ типичный для современной эпохи процессъ растворенія религіозныхъ формъ въ самой религіозной жизни, понимаемой, какъ опредѣленная функция внутренняго жизненнаго процесса. До сихъ поръ эволюція религіозной культуры выражалась въ томъ, что извѣстныя формы религіозной жизни, вполнѣ соответствовавшія въ моментъ своего возникновенія породившей ихъ религіозной стихіи, постепенно съ дальнѣйшимъ прогрессомъ духовной культуры: какъ бы «застыгаютъ» и отстаютъ въ темпѣ отъ непрерывнаго потока религіозной жизни. Вслѣдствіе этого, онъ и вытѣсняются вновь возникающими религіозными формами, въ которыхъ динамика и тенденція современного религіознаго инстинкта нашли свое адекватное выраженіе. Такимъ образомъ, одни уже изжитые объекты вѣры замѣщались другими. Для переживаемой же нами культурной эпохи какъ разъ характеренъ тотъ фактъ, что не малое число людей, принципіально отвергающихъ метафизическую реальность всѣхъ объектовъ вѣры, тѣмъ не менѣе, сохранили религіозную настроеніость, волю къ живой вѣрѣ. Если раньше религіозная функция сказывалась все въ новомъ и новомъ порождении соответствующихъ ей религіозныхъ догмъ, то религіозное умонастроеніе современного человѣка уже не выражается въ типичной для прежнихъ культурныхъ периодовъ неразрывной связности субъекта и объекта вѣры. И въ конечномъ итогѣ всего этого культурно-духовнаго свѣтла, религія явится лишь особымъ, специфическимъ способомъ оформленія непосредственаго жизненнаго процесса. Ее можно будетъ уподобить не отдельной мелодіи, какъ бы вплетенной въ общую симфонію жизни, а лишь опредѣленной тональности, въ которой эта жизненная симфонія разыгрывается.

Такимъ образомъ, опредѣленный ритмъ цѣлокупной жизни, со всѣми ея мірскими интересами, при извѣстныхъ условіяхъ, можетъ наложить на нее печать религіозности и этимъ самымъ придать жизненной функции, какъ таковой, абсолютную чѣнность, которую раньше религіозная жизнь получала отъ опредѣленныхъ формъ, въ которыхъ она облекалась, отъ опредѣленныхъ объектовъ вѣры, въ которыхъ она кристаллизировалась.

Современная религіозность — это непрерывный жизненный процессъ, возникающій изъ безымянныхъ душевныхъ глубинъ, который еще не дифференцировался на религіозную потребность и на ея удовлетвореніе и, такимъ образомъ, еще не нуждается ни въ какомъ «объектѣ» вѣры, который могъ бы навязать ей извѣстную строго-очерченную форму. Жизнь отмѣчена злѣемъ печатью непосредственной религіозности; и рѣзко отмежевалась

отъ всякой попытки ея оформления. Парадоксально выражаясь: современная душа какъ бы жаждетъ сохранить свою благочестивую вѣру, несмотря на одновременную утрату всѣхъ религиозныхъ цѣнностей. Въ этомъ и заключается религиозная трагедія современного человѣка.

Этими примѣрами изъ главнѣйшихъ областей культурно-духовной жизни Зиммель старается подтвердить свое учение о томъ трагическомъ конфликѣ, въ который жизнь неизбѣжно вовлекается, какъ только она возвышается до ступени духа. Этотъ конфликтъ разгорается все ярче и становится все непримиримѣе, поскольку еще неоформленная жизнь стремится выявиться во всей своей непосредственности, всегда встрѣчая на своемъ пути порожденныя ею же самой культурными формы, въ свою очередь, претендующія на самотоительное, автономное значеніе по отношенію къ жизни. Можно, пожалуй, утверждать, что чѣмъ выше уровень уже достигнутой культуры, тѣмъ ярче и интенсивнѣе разгорается этотъ конфликтъ между принципомъ жизни. Съ этой точки зрѣнія всѣ туперешнія ожесточенные нападки на формы современной культуры суть лишь, въ послѣднемъ счетѣ, обнаруженія этого внутренняго противорѣчія въ нѣдрахъ самого духа, какъ только онъ подымается на ступень культуры, т. е. стремится облечься въ какія-либо формы. Въ этомъ и заключается «типичная трагедія культуры».

По убѣждѣнію Зиммеля, въ отличіе отъ всѣхъ предшествовавшихъ историческихъ эпохъ, отмѣченныхъ печатью указаннаго хронического конфликта, лишь въ переживаемую нами эпоху послѣдний достигъ такого необычайнаго, поистинѣ, трагического обострѣнія.\*)

### 3.

Намъ уяснилось теперь культуровоззрѣніе Зиммеля и вытекающая изъ него культуриація диагностика современной эпохи. Намъ остается въ цѣляхъ далѣйшей характеристики и критики его общефилософской позиціи, вскрыть болѣе детально и метафизическую подоснову его культуровоззрѣнія, отмѣченную выше лишь бѣглыми штрихами.

Своеобразная «метафизика жизни» Зиммеля является особой разновидностью модной теперь «философіи жизни», стремящейся построить универсальное міровоззрѣніе, исходя изъ одного лишь понятія жизни.

\*) Simmel: „Der Konflikt der modernen Kultur“ (1921). См. также его статью: „Der Begriff und die Tragödie der Kultur“ (Zögos, Bd. II, Heft 1).

Вотъ почему, прежде чѣмъ выяснить точку зрењія самого Зиммеля, необходимо, хотя бы вкратцѣ, обрисовать и это философское теченіе.

Въ современной «философіи жизни» (какъ уже было отмѣчено въ літературѣ), своеобразно сочетаются два слѣдующіхъ принципа: принципъ интуитивный и принципъ біологистический. Это сочетаніе, какъ мы увидимъ ниже, имѣть мѣсто и у Зиммеля, хотя интуитивистская тенденція у него, несомнѣнно, преобладаетъ. Слѣдуетъ, однако, отмѣтить здѣсь, что въ первоначальной философіи жизни господствовалъ принципъ интуитивный и лишь значительно позже, въ виду его недостаточности, присоединился, какъ восполняющій, принципъ біологистической. Сответствіемъ преобладанію того или иного принципа, можно различать интуитивистскую философію жизни отъ біологистической. Въ первомъ случаѣ, терминомъ «жизнь» обозначаются все непосредственное, наглядное, интуитивное, противопоставляя его «мертвящему» понятію. Жизнь толкуется здѣсь, какъ непрерывная текучесть, въ противоположность какъ бы застывшему, «неподвижному» понятію. Во второмъ случаѣ, подъ терминомъ «жизнь» понимаютъ жизнь органическую («витальную») въ противоположность жизни неорганической («мертвой» матеріи).

Современную «философію жизни», представляющую собой своеобразное сочетаніе интуитивизма и біологизма, можно кратко охарактеризовать и какъ ирраціонализмъ. Вождями этого нового ирраціонализма являются во Франціи Бергсонъ, а въ Германии, главнымъ образомъ: Ницше (и отчасти Дильтей), если ограничиться наиболѣе вліятельными именами. Въ лицѣ же Зиммеля мы имѣемъ новѣйший этапъ въ развитіи этого философскаго теченія. Ибо въ его «метафизикѣ жизни» своеобразно скрещиваются вліянія, идущія отъ Ницше и Бергсона, что, однако, не лишаетъ его философскую мысль извѣстной самостоятельности и оригинальности.

Въ самомъ дѣлѣ, Зиммель хорошо понять всю недостаточность интуитивного принципа въ его старой формулировкѣ. Онь понять, что невозможно довольствоваться лишь однимъ интуитивно-постижными неоформленными переживаніями, если хотѣть построить философію жизни. Но уяснившіи себѣ, что безъ формального фактора не обойтись, онь въ то же время не желаетъ переступать за границу интуитивного принципа и ищетъ лишь такой формы, которая «живую» жизнь не «мертвила» бы, будучи сама формой жизни, въ подлинномъ смыслѣ этого термина, т. е. была бы «жизнью». Въ этомъ случаѣ жизнь постигала бы самое себя посредствомъ своихъ же собственныхъ формъ. Такъ формулируетъ проблему интуитивной философіи жизни Зиммель въ своемъ посмертномъ произведеніи *„Lebensanschauung“*.

Но Зиммель ясно сознает, что между обоними принципами: принципомъ жизни и принципомъ формы имѣется глубокое трагическое противорѣчіе. Жизнь есть всегда непрерывная текучесть, а форма есть ограничіе, граница, и, по сравненію съ жизнью, нечто устойчивое, неподвижное. Отсюда постоянныѣ конфликты. Значитъ, остается примирить форму съ содержаніемъ, устойчивое съ текучимъ, не жертвуя, однако, приматомъ жизни, въ цѣляхъ преодолѣнія отмѣченаго конфликта. Это и пытается сдѣлать Зиммель на появѣ углубленнаго и своеобразнаго пониманія жизни.

Зиммель характеризируетъ жизнь, какъ «безпрерывное выхожденіе за свои предѣлы» („Transzendentieren seiner selbst“), скоторое актуализируетъ, какъ единую жизнь то, что затѣмъ посредствомъ понятій расщепляется въ дуализмъ непрерывнаго жизненнаго потока и индивидуально замкнутой формы». Это выхожденіе жизни за свои предѣлы представляется здѣсь, какъ единій актъ, который созидастъ границы и самъ же ихъ разрушаетъ. Зиммель именуетъ символически эту «тягу къ запредѣльности», это своеобразное «самопреодолѣніе жизни» — «самотрансцендентностью» жизни. По его парадоксальному выражению: «жизнъ трансцендентность имманентна». И соответственно этому, жизнь имѣть два дополняющихъ другъ друга опредѣленія. Она есть «болѣе-жизнь» „Mehr-Leben“) и она есть «болѣе-чѣмъ-жизнь» („Mehr als Leben“.).

Будучи жизнью, она нуждается въ формѣ, и будучи жизнью, она имѣтъ съ тѣмъ нуждается въ большемъ, чѣмъ форма.

Печатью этого внутренняго противорѣчія отмѣчена жизнь, что, въ свою очередь, сказывается въ томъ, что она, съ другой стороны, не можетъ не отливаться въ какія-либо формы, а съ другой. — она не можетъ удовлетвориться никакой формой и потому разрушаетъ каждую данную форму ею же самой порожденную.

«Это противорѣчіе», замѣчаѣтъ Зиммель, «естѣ, лишь, конечно, продуктъ логической рефлексіи, для которой каждая отдельная форма представляеть самодовѣрѣющее реально иль идеально неподвижное образованіе, причемъ каждая форма мыслится здѣсь обособленной отъ всякой другой и въ логическомъ противоположеніи непрерывному движенію». Непосредственно же переживаемая жизнь является единствомъ оформленія и выхожденія за предѣлы всякой формы вообще, что въ каждый отдельный моментъ выражается разрушениемъ любой данной формы.

Значитъ, жизнь берется здѣсь Зиммельемъ въ широкомъ смыслѣ: не только переживаемое содержаніе относится къ нимъ къ сущности жизни, но и ея формы, объективныя по отношенію къ

ней, объявляются имъ также ея продуктовъ. Причемъ сама жизнь съ ея формами толкуется, какъ непрестанное творчество, какъ живое саморазвитіе. Подобно тому, какъ жизнь на ступени физиологической есть непрерывная плодовитость, такъ что, выражаясь лапидарно, жизнь есть всегда «болѣе-жизнь», такъ жизнь на ступени духа порождаетъ иѣчто, что есть «болѣе-чѣмъ» жизнь» — «объективное, самодовлѣющее образованіе».

Но это повышение и расширение жизни за ея предѣлы, въ чѣмъ и сказывается ея творческий характеръ, не есть иѣчто приходящее, а сама ея собственная, непосредственная сущность; поскольку она ее проявляєтъ, поскольку мы называемъ ее духовной жизнью и постольку она, по ту сторону всего субъективно-психологического, сама становится чѣмъ-то объективнымъ и порождаетъ изъ себя объективное.

Опираясь на свою новую концепцію жизни, Зиммель и полагаетъ, что ему удается примирить форму съ содержаниемъ, устойчивое съ текучимъ, не жертвуя, однако, приматомъ жизни.

Таково преобразование интуитивного принципа, предложенное Зиммелемъ. Этотъ обновленный интуитивный принципъ своеобразно сочетается у него съ вышеуказаннымъ биологическимъ принципомъ, поскольку и Зиммель, по крайней мѣрѣ фактически, отожествляетъ биологическую форму жизни съ формой жизни вообще и съ формой міровой, т. е. категоріи біологіческія расширяются до категорій міровыхъ. Подобно Бергсону и Ницше, это отожествленіе обусловлено у него неправомѣрнымъ шеразначеніемъ болѣе узкаго понятія «жизнь», въ его естественно-научномъ значеніи (биологическомъ), отъ понятія «жизнь» болѣе широкаго объема, именно отъ понятія «жизнь», какъ «переживаніе вообще».

#### 4.

Намъ уяснилась теперь «метафизика жизни» Зиммеля, представляющая своеобразное сочетаніе интуитивистской и біологической тенденцій. Посмотримъ теперь, насколько удалось ему обосновать самую проблему «философіи жизни».

Во-первыхъ, его преобразование интуитивного принципа сводится къ тому, что формы жизни, безъ которыхъ нельзя обойтись при построеніи научной теоріи жизни, сами вовлекаются въ жизненный потокъ, или говоря точнѣе, получаютъ такой же характеръ измѣнчивости, текучести, какой свойственъ содержанию переживанія. Короче, формы жизни становятся въ такой же степени «живыми», какъ и содержание непосредственного переживанія. Такимъ образомъ, здѣсь словно стирается грань между формой и содержаниемъ переживанія. Жизнь есть какъ бы одновременно и то и другое и, соответственно этому, самую форму

жизн можно опредѣлить, какъ непрерывную текучесть. Но, по- скольку Зиммель стремится къ научному построению теоріи жизни, постольку его попытка превратить устойчивыя, неподвижныя формы жизни въ измѣнчивыя, текучія, уподобляя ихъ, такимъ образомъ, содержанию переживанія, заранѣе обречена на неудачу. Ибо само понятіе «живой», текучей жизни немыслимо безъ неизмѣнныхъ формъ, въ которыхъ она протекаетъ: формы измѣнія обязательно должны быть неизмѣнными. И въ результѣтѣ, «оживленіе» формъ жизни, предложенное Зиммельемъ, ведетъ къ «смертьѣнію» его теоріи жизни, поскольку она претендуетъ на научность.\*)

Во-вторыхъ, принципъ біологистической, какъ бы восполняющей у Зиммеля принципъ интуитивный, мало помогаетъ разрешенію поставленной нынѣ себѣ задачи, ибо, какъ мы сейчасъ увидимъ, біологическая аналогія такъ же мало ведутъ къ познанію сущности міра, какъ и интуитивный принципъ.

Въ самомъ дѣлѣ, біология, какъ известно, изучаетъ лишь часть мірового цѣлаго и слѣд. біологізмъ, какъ міровоззрѣніе, поскольку онъ пытается постичь цѣлокупность міра изъ одной его части, заранѣе обреченъ на неудачу. Правда, современный на- туралістический эволюціонізмъ уже сильно измѣнился. Окъ от- казался отъ механическаго пониманія жизни въ духѣ Дарвина и Спенсера и, соотвѣтственно этому, изъялъ изъ эволюціони- го ученія понятія подбора, приспособленія и прочіе элементы Дарвінізма. И далѣе, онъ толкуетъ органическую жизнь дина- мически, какъ творческое развитіе. Тѣмъ не менѣе, и этотъ нео- біологізмъ, отвергающій механическое объясненіе жизни, не мо- жетъ претендовать на постиженіе подлинной реальности и по- этому не имѣеть основаній расширять категоріи біологическая до категорій міровыхъ, пытаясь понять сущность міра по анало- гіи съ органической жизнью. Ибо ядѣсь просматривается, что и біология не обходится безъ понятій и, слѣдовательно, съ точки зрѣнія самого интуитивизма, она въ подлинную сущность міра можетъ такъ же мало проникнуть, какъ и другія естественно-на- учные дисциплины.

Такимъ образомъ, біологистической принципъ или, точнѣе, біологической аналогіи, даже на основѣ новѣйшей теоріи жизни, такъ же, какъ и интуиція, не ведутъ къ познанію сущности міра. Вотъ почему, ихъ нѣсколько эклектическое смѣщеніе у Зиммеля научного обоснованія философіи жизни дать не можетъ.

\* Ср. у Rickert'a: „Die Philosophie des Lebens”. S.S. H. 72.

Мы пытались выше показать, что современная философия жизни, представляющая своеобразное сочетание интуитивизма и биологизма, какъ это имѣть мѣсто у Зиммеля, не даетъ надежного принципа познанія реальности. Мы увидимъ, что она еще менѣе способна дать хорошо обоснованный принципъ цѣности и что, съдовательно, попытка Зиммеля построить культурозрѣніе на основѣ его «метафизики жизни», т. е. попытка свести всѣ цѣности культуры къ цѣностямъ жизни, какъ и аналогичные попытки его единомышленниковъ, не могутъ быть научно оправданы.

Въ самомъ дѣлѣ, сторонники биологической философии культуры совершенно просматриваютъ, что телеологический моментъ, несомнѣнно имѣющійся въ биологии, не есть еще цѣнностно-телеологический моментъ. Ибо, примѣняемый въ биологии, какъ въ естественно-научной дисциплинѣ, методъ строго-объективнаго изслѣдованія имѣніо и требуетъ полнаго отказа отъ антропоморфныхъ оцѣнокъ и цѣнностно-телеологического образования понятій. Можно даже утверждать, что послѣдніе успѣхи биологии и обусловлены этимъ все прогрессирующими исключениемъ изъ области ея изслѣдованія категорій цѣности и цѣли.<sup>1)</sup> Соответственно этому, биологическая категорія, которыми опиряются Зиммель и его единомышленники, какъ, напримѣръ, «развитіе и вырожденіе», «восходящая и нисходящая жизнь», не должны неправомѣрно истолковываться, какъ категоріи цѣности, лишь противоположныя по своему значенію. Вѣриѣ будетъ сказать, что биологическая понятія, въ виду ихъ «нейтральности», могутъ быть согласованы съ какими угодно культурны-

<sup>1)</sup> Особеніо четко выяснилъ этотъ вопросъ Риккерть. «Биология», аргументируя онъ, «несомнѣнно нуждается въ опредѣленномъ видѣ телеологии». Но *telos* означаетъ по гречески не только «цѣль», но и «конечный результатъ». И только тогда, когда этотъ терминъ означаетъ «цѣль», мы имѣемъ дѣло съ категоріей цѣности. Наоборотъ, понятіе «конечного результата» цѣностямъ понятіемъ считаться не можетъ. Значитъ, все зависитъ отъ того, должна ли биология придавать термину *telos* значение «конечного результата» или «цѣли». Но нѣтъ никакихъ оснований, замѣчаетъ Риккерть, придавать биологическому *telos*у значение «цѣли» (т. е. значеніе категоріи цѣности), поскольку биология является строгой естественно-научной дисциплиной: «то, что она имѣетъ *telos*омъ не связано ни съ какой цѣностью и условіемъ, необходимымъ для достижения этого *telos*а не являются средствами, обладающими нормативнымъ значеніемъ...». «Скорѣе цѣль возникаетъ здѣсь лишь, благодаря оцѣнивающей человѣческой волѣ. Но отъ такой воли биология, какъ строгая естественно-научная дисциплина, и должна именно отвлечься». (Риккерть: „Die Philosophie des Lebens“. S. S. 121-129.

ми цѣнностями и имению вслѣдствіе этого не даютъ возможности обосновать какой-либо этическій идеалъ. Отсюда ясно слѣдуетъ, что сведеніе цѣнностей культуры къ цѣнностямъ жизни, какъ это желають Зиммель и его единомышленники, оказывается невозможнымъ въ рамкахъ строго-научного знанія. И, слѣдовательно, построеніе біологической философіи культуры какъ бы заранѣе обречено на неудачу.

## 6.

Подведемъ итоги: Зиммель является однимъ изъ яркихъ представителей широкаго и очень вліятельнаго теперь философскаго теченія, именуемаго «философіей жизни», корни котораго восходятъ къ Гете, Шеллингу и іѣмѣцкимъ романтикамъ.

Въ настоящее время это теченіе въ лицѣ своихъ многочисленныхъ представителей какъ во Франціи, такъ и въ Германіи ведетъ борьбу на два фронта: противъ материалистической метафизики и одностороннаго механическаго воззрѣнія на міръ и противъ критической философіи въ лицѣ современнаго нео-кантіанства. Въ противоположность позитивизму и критицизму, отвергающимъ всякую метафизику, оно стремится къ построенію «философіи міра», которое опиралось бы на непосредственное переживаніе міра и рѣзко порывало бы съ традиціями какъ «формального идеализма», такъ и натурализма въ его механической оправѣ.

Переживаемую нами эпоху справедливо уподобляютъ по ся культурно-философскому значенію эпохѣ послѣ-кантовской. Какъ иѣкогда сама кантовская философія совершило неожиданно послужила источникомъ великихъ метафизическихъ системъ (Фихте, Шеллингъ, Гегель), такъ и современное нео-кантіанство, путемъ внутреннаго и неожиданнаго преобразованія, приблизилось къ лицѣ Исторіи (послѣднаго періода) и отчасти Трельтьша, къ своеобразному метафизическому ученію, напоминающему до извѣстію степени, Гегельянство. И параллельно съ этимъ саморазложеніемъ или, если угодно, внутреннимъ преобразованіемъ нео-кантіанства, и современная «философія жизни», въ лицѣ Зиммеля и его духовныхъ единомышленниковъ, также по своему борется съ критическимъ идеализмомъ во всѣхъ его новѣйшихъ формахъ, находясь, какъ уже было выяснено, въ исторической зависимости отъ метафизического идеализма послѣ-кантовской эпохи, въ его Шеллингіанской оправѣ.

Въ самомъ дѣлѣ, французская линія «философіи жизни» въ лицѣ Бергсона и его «предтечи» — Гюю, находится въ значительной степени подъ вліяніемъ философскаго ученія Шеллинга. Правда, это вліяніе у Бергсона было лишь косвенное, черезъ по-

средство Равессона (личного ученика Шеллинга), а у Гюоо — непосредственное. Точно также и немецкая линия «философии жизни» через Ницше, ученика Шопенгауэра, въ свою очередь вліявшаго на Зиммеля, восходить, въ послѣднемъ счетѣ, къ Шеллингу, словно предвосхитившему въ своей «Позитивной философіи» метафизику воли Шопенгауэра. Подобно Шеллингу, это философское теченіе пытается, по его же извѣстному выражению, «какъ бы порвать съѣть субъективнаго сознанія и выйти на широкое поле объективной дѣйствительности». Современная философія жизни не удовлетворяется больше ни теоріей и критикой познанія (что имѣеть мѣсто у большинства нео-кантіанцевъ, еще вѣрихъ «старымъ традиціямъ»), — ни построениемъ логики историческихъ наукъ и абстрактнаго ученія о цѣниости (Риккеръ и его школа). Современная философія жизни, въ лицѣ Зиммеля и его единомышленниковъ, въ противоположность имъ, — стремится къ универсальному міровоззрѣнію, къ построенію «философіи мира».\*)

М. Н. Шварцъ.

---

\* ) Ср. у Frischeisen-Koehler'a : „Philosophie und Leben”. (Kantstudien, Bd. XXVI.) S.S. 134-135.

## НА ЦЕРКОВНЫХЪ ПЕРЕПУТЬЯХЪ

Лѣто 1937 г. войдетъ въ исторію церкви подъ знакомъ двухъ всемірныхъ христіанскихъ съѣздовъ. Первый изъ нихъ, посвященный вопросу отношенія церкви къ государству, собрался въ йолѣ (12-25) въ Оксфордѣ, второй, занимавшійся догматическими и каноническими препятствіями на пути объединенія христіанъ, былъ созванъ въ августѣ (3-18) въ Эдинбургѣ.

Работа обоихъ съѣздовъ была одушевлена желаніемъ обрѣсти утерянное единство церкви, отсутствіе которого особенно остро ощущается именно въ наше время напряженной борьбы тоталитарныхъ государствъ съ христіанствомъ. Несмотря на различіе своихъ задачъ, съѣзды и въ Оксфордѣ, и въ Эдинбургѣ представляли одно духовное цѣлое, будучи объединены основной темой опредѣленія природы Вселенской Церкви и ея догматическихъ и каноническихъ границъ, поэтому о нихъ можно говорить какъ объ единомъ явленіи современной церковной жизни.

Въ задачу этой статьи не входитъ описание работы съѣздовъ и изложеніе достигнутыхъ на нихъ результатовъ, они были уже описаны въ № 54 «Пути». Ея цѣлью является изученіе роли православія въ процессѣ христіанского возсодѣненія, уясненіе тѣхъ уроковъ, которые мы, православные, можемъ вынести изъ опыта участія въ экзуменическомъ движеніи. Само экзуменическое движеніе, начавшееся въ послѣвоенные годы, родилось среди западныхъ христіанъ, — англиканъ и протестантовъ. Однако, его основоположники съ самаго начала были вдохновлены видѣніемъ подлинно вселенского объединенія христіанства, въ которомъ бы приняли равное участіе Римско-Католики, Англикане, Православные, и Протестанты. Поэтому призывъ приступить къ дѣлу взаимнаго изученія и сотрудничества былъ обращенъ ко всемъ христіанамъ, исповѣдующимъ догматы Св. Троицы и Бого воплощенія.

На зять призывъ отозвалось подавляющее число христианскихъ вѣроисповѣданій за исключеніемъ Римскаго Католичества и нѣкоторыхъ крайнихъ Протестантскихъ сектъ. Благопріятный откликъ это приглашеніе встрѣтило и въ Православной средѣ. Съ самаго начала представители Восточныхъ архикефальныхъ церквей стали принимать участіе въ работѣ экуменическихъ движений. Православныи делегаціи занимали видное мѣсто какъ въ Стокгольмскомъ съездѣ практическаго христианства въ 1926 году, такъ и на Лозанскомъ съездѣ «Вѣры и церковнаго Порядка» въ 1927 году. Нынѣшнимъ лѣтомъ въ Оксфордѣ и въ Эдинбургѣ также было представлено большинство архикефальныхъ Православныхъ церквей въ лицѣ епископата, священства, профессоровъ и участниковъ различныхъ движений православной молодежи. Съѣзды этого года завершаются первое 20-лѣтие экуменической работы и поэтому именно теперь умѣстно поставить вопросъ, насколько оправдано участіе въ ней представителей Православныхъ церквей.

Для того, чтобы яснѣе опредѣлить мѣсто, занимаемое Православіемъ въ экуменическомъ Движеніи, слѣдуетъ сначала остановиться на описаніи его вѣроисповѣднаго состава.

На съѣздахъ этого года было представлено болѣе 130 конфессій, распределенныхъ среди 50 различныхъ народностей. Такое разнообразіе въ составѣ участниковъ съѣзовъ на первый взглядъ дѣлаетъ задачу не только ихъ объединенія, но даже классификаціи почти неосуществимой. Можеть показаться, что современный христианскій міръ раскололся на такое множество разнородныхъ частей, что ихъ соединеніе является несбыточной утопіей. На самомъ дѣлѣ положеніе далеко не такъ безнадежно. Современные христиане, несмотря на множество тѣхъ конфессій, къ которымъ они принадлежатъ, продолжаютъ въ своемъ подавляющемъ большинствѣ исповѣдывать Никейскій Символъ Вѣры, и разделенія въ ихъ средѣ нызваны преимущественно отсутствіемъ удовлетворительного опредѣленія природы Вселенской Церкви. Въ настоящее время существуетъ три различныхъ подхода къ этой важѣйшей богословской проблемѣ, и церковное возсоединеніе зависитъ, главнымъ образомъ, отъ нахожденія общаго языка между инми.

Первое теченіе можетъ быть названо абсолютическимъ. Христиане, принадлежащіе къ нему считаютъ свое вѣроисповѣданіе единственнымъ, богооткровеннымъ истолкованіемъ истины, всѣхъ же, несогласныхъ съ ними — еретиками, дружеское общеніе съ которыми является недопустимымъ. Возстановленіе единства церкви мыслится этой группой, какъ признаніе всѣми заблуждающимися, той позиціи, которая защищается ихъ вѣроисповѣданіемъ. Эта точка зрењія является официальнымъ ученіемъ Римскихъ Католиковъ. Она также широко распростране-

на среди крайнихъ Протестантскихъ сектъ, особенно въ средѣ Баптистовъ и Адвентистовъ. Ее раздѣляютъ наши Старообрядцы, и она же пріемлется значительной группой Православныхъ. Вторая точка зреія, прямо противоположная первой, можетъ быть названа либеральными или относительнымиъ подходомъ къ церкви. Ея сторонники считаютъ, что какъ каждый христіанинъ, такъ и отдельная вѣроисповѣданія въ состояніи лишь относительно постичь истину. Поэтому различная толкованія христіанства скорѣе взаимно дополняютъ, чѣмъ исключаютъ другъ друга, и пора поэому прекратить взаимные обвиненія въ ересяхъ и признать, что каждое вѣроисповѣданіе содержать въ своемъ ученіи иѣкую долю истины. Согласно этому мнѣнію соединеніе церквей должно мыслиться на путяхъ широкой и свободной федераціи, которая не только включить въ себя все разнообразіе современныхъ конфесій, но и дать просторъ для новыхъ формъ церковной жизни. Вообще этотъ подходъ къ религіи подчеркиваетъ приматъ личного начала надъ коллективомъ и считаетъ, что христіанство есть прежде всего религія любви и свободы, а не авторитета и подчиненія. Къ этому течению принадлежать преимущественно такъ называемые либеральные протестанты, особенно многочисленные въ Америкѣ и въ Англіи.

Третье теченіе можетъ быть названо органическимъ. Оно пытается найти синтезъ между абсолютнымъ и относительнымъ ученіями о церкви, ища, согласно словамъ А. С. Хомякова, «единства въ свободѣ», и отрицая всякое примѣненіе насылія лѣтъ осуществленіи христіанского единства. Это органическое направлѣніе признаетъ Богоустановленность церкви, но не отожествляетъ ея Божественнаго авторитета ни съ одинымъ изъ органовъ ея управления. Оно вѣрить въ истинность откровенія, но видѣть постепенность процесса ея постиженія и усвоенія человѣчествомъ. Оно чаетъ органическаго и сакраментальнаго единства церкви, но ищетъ его не на путяхъ подчиненія одного вѣроисповѣданія другому, а въ покаяніи всѣхъ христіанъ и признаніи ими общей вины за потерю церковнаго единства. Современный раздробленный христіанскій міръ представляется ему не раздѣленнымъ на двѣ ясно очерченныхъ половины — на правовѣрныхъ и еретиковъ, какъ думаютъ сторонники абсолютнаго течения, и не на множества равноцѣнныхъ осколковъ, изъ которыхъ каждый по своему отражаетъ часть истины, какъ учатъ либеральные протестанты, а единнымъ тѣломъ, пораженнымъ однако недугомъ вражды и маловѣрія отдельныхъ частей котораго сохранили въ разной степени полноту благодатной жизни.

Этотъ взглядъ раздѣляется многими христіанами, принадлежащими къ самымъ различнымъ вѣроисповѣданіямъ. Его предста-

зитетовъ можно встрѣтить среди римско-католиковъ и протестантовъ, но оно получаетъ свое наиболѣе полное раскрытие только среди англиканъ и у членовъ православной церкви.

Если подойти къ описанію состава экуменическихъ съѣздовъ, въ особенности Эдинбургскаго, какъ заиницировавшагося преимущественно доктринальнымъ вопросамъ, сть вышеуказаннымъ мѣрномъ трехъ подходовъ къ церкви, то получится очень интересная и во многомъ неожиданная картина. Преобладающимъ большинствомъ на немъ были христіане, ирмыжавши къ либеральному направлению, но духовно они представляли изъ себя наиболѣе значительную и активную часть съѣздовъ. Борьба за духовное преобладаніе велась между сторонниками абсолютнаго и органическаго ученія о церкви\*).

Еще всего нѣсколько лѣтъ назадъ представители либерального протестантизма самоувѣренію считали себя достигшими высшей ступени церковнаго развитія и сжидали слѣдованія за собой другихъ болѣе «отсталыхъ христіанъ». Въ этомъ году настроеніе либеральныхъ протестантовъ было инымъ. Финансовый кризисъ въ Соединенныхъ Штатахъ, натискъ тоталитарныхъ государствъ въ Европѣ, крушеніе либерального протестантизма въ Германіи оказали на нихъ свое глубокое вліяніе. Многие изъ нихъ съ интересомъ прислушивались, а иногда и поддерживали взгляды, выражавшіеся сторонниками органическаго направлія. Другие предпочитали молчать и слушать то, о чёмъ говорили и спорили представители другихъ течений. Что касается послѣднихъ, то совершенно неожиданно наиболѣе вліятельное мѣсто, какъ въ абсолютнѣйской, такъ и въ органической группахъ оказалось занятъ представителями Православной Церкви. Абсолютнѣйший подходъ къ церкви былъ, правда, представленъ также Кальвинистами-бартіанцами, но ярче всего выразила его одна половина православныхъ богослововъ. Другая же половина защищала органическую точку зрѣнія и была поддержанна въ этомъ значительнымъ числомъ англиканъ.

\* ) Вообще говоря, группы, представленныя на съѣздахъ, стояли въ пропорціональной зависимости отъ дѣйствительного числа христіанъ, раздѣляющихъ ту или иную точку зрѣнія. Благодаря отсутствію Римско-Католиковъ и очень малочисленной delegacіи сть Православныхъ Церквей, подавляющее большинство на съѣздахъ оказалось въ рукахъ протестантовъ, хотя въ дѣйствительности они составляютъ лишь одну четверть всѣхъ христіанъ. Кромѣ того, въ виду особенно многочисленныхъ раздѣлений среди протестантовъ въ Соединенныхъ Штатахъ Америки, которые всѣ были представлены на съѣздахъ, и отсутствія нѣмцевъ, американцы оказались преобладающимъ элементомъ среди остальныхъ протестантовъ. Но, несмотря на это численное превосходство, американскій либеральный протестантизмъ не чувствовалъ себя ни побѣдителемъ, ни даже руководителемъ на съѣздахъ.

Трудно определить, насколько православная делегация, довольно случайная и очень неполная по своему составу\*), точно воспроизвела различные точки зрения по экуменическому вопросу, существующие внутри нашей церкви, но одно несомненно, что эта делегация включала в свой состав ряд авторитетных представителей современной православной мысли, и она смогла поэтому, несмотря на свою малочисленность, и внутреннюю разногласия, занять, одно изъ наиболье влиятельныхъ мѣстъ на съездѣ.

Лучшее и наиболье объективное описание ея значенія дано въ одномъ изъ Римско-Католическихъ журналовъ, издающемся въ Англіи «Астгеръ Шюршъ Кнітербрн» (Сент. 1937. Его авторъ пишетъ: «Православные богословы выражали древнюю вселенскую истину просто и жизненно. Многимъ участникамъ съезда эта истина была совершенно неизвѣстна. Они были поражены той силой убѣжденія, съ которымъ православные защищали призваніе Святыхъ и почитаніе Богородицы. Напримѣръ, исключительно благодаря проф. С. Булгакову эти два вопроса были включены въ программу съезда. Послѣ его рѣчи о почитаніи Богоматери многие протестанты признались, что они въ первый разъ поняли красоту этого почитанія. Они соглашались, что реформаторы зашли слишкомъ далеко въ своемъ отрицаніи и пора возвратиться къ прекраснымъ древнимъ обычаямъ. Создалось впечатлѣніе, что многие представители Протестантскихъ сектъ были готовы отказаться отъ своихъ учений и вернуться къ практикѣ Вселенской церкви. Это настроение, главнымъ образомъ, было возбуждено выступлениемъ Православныхъ. Въ частности имъ былъ обязанъ съездъ болѣе глубокому пониманію значенія церковнаго преданія и Св. Таинствъ».

Этотъ отрывокъ изъ статьи автора, которого трудно заподозрить въ желаніи преувеличить значение Православія, даетъ представление о той особой ответственности, которая выпала на долю Православной делегаціи, и въ связи съ ней возникъ вопросъ, насколько отсутствие единодушія среди ея членовъ было замѣчено остальными участниками съезда, и каковы были тѣ погоды, которымъ вызваны были наружу эти расхожденія.

\*) На съездѣ въ Эдинбургѣ были представлены слѣдующія автокефальные церкви: Константинополь (2), Александрия (1), Антиохія (1), Греція (2), Болгарія (2), Албания (2), Польша (3), Латвія (1). Греческая епархія въ Америкѣ (1), Русская Западно-Европейская митрополія (6), Карловицкій синодъ (1). Не были представлены ни Румынская, ни Сербская церкви, не говоря уже о гонимой церкви въ Россіи. Кроме этихъ официальныхъ делегатовъ на съездахъ присутствовали представители православной молодежи: Русскихъ (3), Поляковъ (2), Румынъ (1).

Основной причиной разногласия оказалось отсутствие среди Православных единого взгляда на цель их пребывания в Эдинбургъ. Сторонники абсолютического течения считали, что участие в работе съезда должно было быть строго ограничено задачей ясного, лишенного всякой двусмыслиности и компромисса, изложения основ Православной Фты.

Некоторые богословы подъ вліяніем этихъ идей предлагали Православнымъ воздержаться отъ голосований и не участвовать въ принятіи резолюцій, даже если они не вызываютъ возраженій со стороны Православнаго ученія. Другіе изъ нихъ даже сомнѣвались въ цѣлесообразности участія Православныхъ въ Экуменическомъ Движеніи вообще, но эта точка зреінія не встрѣтила сочувствія у большинства.

Другая часть Православныхъ, раздѣлившихъ органическое ученіе о церкви, была готова войти болѣе полно въ работу съезда, она желала принимать участіе въ голосований и поддерживать тѣ общія рѣшенія, которыя были созвучны съ учениемъ Православной церкви.

Насколько первая группа старалась провести четкую грань между Православіемъ и другими вѣроисповѣданіями, настолько вторая группа стремилась найти точки соприкосновенія между Православіемъ и Западными Христіанами, указывая на возрожденіе Православной традиціи внутріи Западныхъ конфесій, въ особенности же среди Англиканъ.

Различіе между этими двумя точками зреінія обычно выявлялось лишь на частныхъ собраніяхъ Православной делегаціи и наявѣрное оставалось мало замѣтымъ для остальныхъ участниковъ съезда. Только въ послѣдній день эти разногласія неожиданно вспыхнули на публичномъ собраніи и привлекли къ себѣ всеобщее вниманіе; въ концѣ съезда часть Православной делегаціи воздерживалась отъ участія въ голосований, въ то время какъ другая ея часть продолжала голосовать съ остальными членами съезда.

Подобныя расхожденія внутріи Православной делегаціи, дошелія даже до открытаго столкновенія, ставятъ на очередь вопросъ, какое изъ течений представленныхъ на съездѣ въ Эдинбургъ, выражало истинный голосъ нашей церкви и защищало тѣ пути, которые ведутъ къ установлению христіанского мира и единенія.

Крайне трудно дать исчерпывающій отвѣтъ на этотъ вопросъ не только оттого, что сторонники какъ абсолютического, такъ и органического направлѣнія утверждаютъ, что именно ихъ теченіе выражаетъ подлинную традицію Православія, но также и потому, что не существуетъ ясно очерченной границы между этими двумя богословскими школами. Подавляющее большинство православныхъ богослововъ пытается одновремен-

не исповѣдывать то абсолютное, то органическое учение о Церкви, постоянно меняя свою позицию и склоняясь то въ одну, то въ другую сторону. Это положение доказывает, что вопросъ о границахъ Церкви находится еще въ стадіи своего предварительного обсуждения въ православной средѣ, и что заостреніе позиций двухъ течений, которое обнаружилось въ конфѣ съѣзда въ Эдинбургѣ, носило скорѣе случайный характеръ. Поэтому исчерпывающей отвѣтъ на вопросъ, которое изъ двухъ направлений выражаетъ полнѣе истинный духъ Православія, можетъ быть данъ лишь тогда, когда догматъ о Церкви найдетъ свое окончательное соборное опредѣленіе.

Въ настоящее же время возможно лишь опытное изслѣдование этого вопроса, выясняющее насколько органическое и абсолютное учение предлагаются решенія, удовлетворяющія нужды церковной жизни и способствующія ея дальнѣйшему росту и процвѣтанию.

Если мы подойдемъ съ этимъ критеріемъ къ мѣсту, занимаемому абсолютическимъ и органическимъ течениями въ Экumenическомъ Движеніи, то мы сможемъ легко убѣдиться въ коренномъ различіи ихъ отношенія къ задачѣ христіанского воссоединенія.

Абсолютическое направление поглощено борьбой съ либерализмомъ, и весь его паѳосъ уходитъ на обличеніе позицій тѣхъ, кто стремится минимизировать догматическую расхождение и ищетъ христіанского единства на путяхъ двусмысленныхъ формулировокъ, равно премлемыхъ представителямъ Православія и Арміи Спасенія, Римо-Католикамъ и Баптишамъ. Въ безпошаной критикѣ либерального компромисса абсолютисты находятъ источникъ своего вдохновенія и силы, забывая однако, что церковный релятивизмъ является иначѣмъ инымъ, какъ неумирощающій протестомъ противъ ихъ собственного стремленія включить исторически обусловленныя стороны церковной жизни въ число ея ненамѣнныхъ и Богоустановленныхъ принциповъ. Весь неуспѣхъ современныхъ попытокъ къ восстановленію единства и рождается отъ непрекращающейся бесплодной борьбы между абсолютической и либеральной школами, которые, подобно сказочнымъ ботатырямъ, чѣмъ сокрушительнѣе поражаютъ другъ друга, тѣмъ живущѣе дѣлаютъ свое-го противника.

Поэтому поскольку единство церкви мыслится на путяхъ победы или либерализма или абсолютизма, поскольку положение остается безнадежнымъ, т. к. ни одна изъ этихъ спорящихъ сторонъ не обладаетъ конструктивнымъ планомъ для церковного воссоединенія и отдаетъ всѣ свои силы лишь на борьбу со своимъ соперникомъ.

Будущее Экumenического Движенія зависитъ отъ роста и

укрѣпленія органическаго направлениія, которое одно признаеть реальность раздѣлениія церкви, считаетъ его обще-христіанскимъ грѣхомъ и предлагаетъ дѣйствительное средство противъ него: признаніе вины всѣхъ членовъ церкви за потерю единства. Основное отличіе между органическимъ, абсолютическимъ и либеральнымъ отношеніями къ раздѣлению церкви заключается въ томъ, что какъ абсолютическое, такъ и либеральное направлениія упорно стремятся доказать, что въ дѣйствительности этого раздѣлениія не существуетъ, тогда какъ органическое теченіе имѣть мужество признать, что единое тѣло церкви исторически разѣчено грѣхомъ ея членовъ.

Либеральные Христіане пытаются отрицать реальность раздѣлений, дѣлая церковь безплотно-небесной и утверждая, что видимыя расхожденія между ея членами не нарушаютъ ея Богоустановленной гармоніи.

Сторонники абсолютического направлениія доказываютъ ту же мысль, но инымъ способомъ, уча, что церковь, въ дѣйствительности, никогда не можетъ потерять своего единства, и ея видимые раздѣлениія на землѣ являются лишь отпаденіемъ отъ нея еретиковъ и отступниковъ.

Совершенно очевидно, что тѣ, кто отрицаютъ реальность раздѣлениія, не могутъ искренне трудиться надъ возстановленіемъ единства и вотъ почему дѣйствительную работу абсолютскіе и либеральные богословы замѣняютъ нескончаемыми спорами другъ съ другомъ.

Но если успѣхъ Экуменическаго Движенія связанъ съ возрожденіемъ органическаго сознанія внутри христіанскаго міра, то сколько реальны возможности укрѣпленія этихъ началь? Можно безъ преувеличенія сказать, что ростъ числа сторонниковъ органическаго ученія о церкви будетъ зависѣть преимущественно отъ возстановленія полноты соборной жизни тиунитовъ Православія и его сближенія съ Западомъ.

Экуменическіе съѣзды этого года доказали, что безъ помощи Православнаго Востока христіанскій Западъ никогда не сможетъ преодолѣть, свои внутренніе раздоры и найти примиреніе между Римскимъ Католицизмомъ и Реформацией. Но и Православная Церковь, въ своемъ современномъ состояніи нуждается въ помощи Запада для укрѣпленія внутри себя соборнаго начала. Слишкомъ много у насъ национальной нетерпимости и гордости, слишкомъ оскудѣла наша евхаристическая жизнь, слишкомъ придавлена у насъ человѣческая личность коллективомъ и великое невѣжество и равнодушіе среди основной массы вѣрующихъ для того, чтобы Восточная церковь могла безъ братской поддержки западныхъ христіанъ возродить и закрѣпить въ себѣ высокій идеалъ подлинной соборности, безъ

которой невозможно дальнѣйшее углубление понятія церкви, какъ живого, развивающагося организма.

Поэтому одна изъ наиболѣе важныхъ задачъ, стоящихъ сейчасъ передъ Экуменическимъ Движеніемъ, есть сближеніе между Западнымъ и Восточнымъ Соборными течениями для ихъ взаимнаго обогащенія и укрѣпленія.

Центральное мѣсто въ этомъ процессѣ занимаетъ работа по соединенію Англиканскихъ и Православныхъ церквей, какъ наиболѣе близкихъ другъ къ другу и наиболѣе полно сохранившихъ Соборныя начала. Хотя Православіе и Англиканство, какъ и всѣ другія вѣроисповѣданія, включаютъ въ себя и другія церковныя направления, но только въ нихъ соборныя течения имѣютъ силу открыто подымать голосъ и вліять на общечерковную политику. Вотъ почему сближеніе между ними несомнѣнно окажетъ рѣшающее вліяніе на ростъ органическаго сознанія во всемъ христіанскомъ мірѣ и окажется значительнымъ шагомъ впередъ въ дѣлѣ Христіанского возсоединенія. Въ частности, соединеніе Англиканства и Православія возстановить общеніе между Восточной и Западной стихіями внутри церкви, преобразование которого вызвало гяжелыя духовныя послѣдствія какъ на Западѣ, такъ и на Востокѣ. Современное состояніе дѣла ихъ сближенія было неоднократно описано на страницахъ «Пути» и его излишне было бы повторять въ настоящемъ времени\*).

Болѣе остро стоитъ другой вопросъ: насколько современное Православіе подготовлено къ посланной ему задачѣ возстановленія церковнаго единства и можетъ ли соборное начало разсчитывать на ростъ своего вліянія внутри нашей церкви въ непосредственномъ будущемъ.

Наша церковь стоитъ сейчасъ на расщупѣ и, вѣроятно, ближайшіе годы означаютъ обострѣніе борьбы между авторитарностью и соборностью.

Современная эпоха живетъ подъ знакомъ диктатуры, подавленія коллективами личности и ея свободы. Многое указываетъ на возможность пораженія соборнаго начала, однако, оно далеко не неизбѣжно, и есть рядъ другихъ явлений, предсказывающихъ его возрожденіе въ нашей церкви. Благопріятныя признакомъ, напримѣръ, можетъ считаться начавшееся Евхаристическое Движеніе въ Православіи, которое наряду съ реакцией противъ индивидуализма является однимъ изъ наиболѣе характерныхъ духовныхъ движений современности. Евхаристія была и будетъ Богоданнымъ центромъ Христіанства, неизсекающимъ источникомъ его благодатной силы, но въ эпохи духов-

\* ) См. мои статьи «Православіе и Англиканство» «Путь» № 43. «Единство Англиканской Церкви» «Путь» № 47. «9-й Anglo-Православный Съездъ» «Путь» № 49.

нато оскуденія даже этотъ священный очагъ неоднократно оказывается пренебрегаемъ и приходитъ въ упадокъ. Въ настоящее время какъ въ нашей Церкви, такъ и на Западѣ замѣтны признаки все растущаго пониманія значенія Евхаристіи. Увеличивается число Причастниковъ. Все болѣе благоговѣйно совершаются это великое таинство и, по мѣрѣ возстановленія его значенія, начинаетъ пробуждаться и соборное сознаніе среди членовъ Церкви. Глубокая связь между Евхаристіей, и желаніемъ осуществленія Соборныхъ началь во всей жизни церкви совершиено несомнѣнна и вотъ почему сторонники этого теченія могутъ съ надеждой взирать на будущее и утверждать, что, несмотря на порабощеніе личности и потерю свободы, христианское человѣчество подошло въ настоящее время ближе къ задачѣ осознанія органической природы Церкви, чѣмъ въ какую либо иную эпоху его исторіи.

Въ заключеніе хочется упомянуть о мѣстѣ Евхаристіи на послѣднемъ Экуменическомъ съѣздѣ и о томъ отношеніи къ ней, которое проявилось внутри Православной Делегаціи.

Признаніе, что Евхаристія — Благодатная сила, данная Создателемъ членамъ церкви въ залогъ ихъ любви и единства, должна быть положена въ основу работы по возсоединенію, еще только начинаетъ пробуждаться въ сознаніи руководителей Экуменического Движенія.

Первымъ пionеромъ въ этой области оказалось далеко не случайно Православно-Англиканское Содружество имени Св. муч. Албанія и Преподобнаго Сергія Радонежскаго, которое уже въ теченіе нѣсколькихъ лѣтъ на своихъ съѣздахъ собираетъ ихъ участниковъ вокругъ Православной и Англиканской Литургіи.

Поэтому именно въ средѣ членовъ Содружества, многіе изъ которыхъ оказались делегатами на съѣздахъ въ Оксфордѣ и Эдинбургѣ, и возникла мысль ввести въ жизнь съѣздовъ литургическое богослуженіе, участіе въ которомъ является не менѣе действительнымъ путемъ для укрѣпленія любви и взаимнаго пониманія среди христіанъ разныхъ конфессій, чѣмъ Богословскія пренія и ученыe доклады.

Эта мысль, поддержанная многочисленными представителями Православнаго и Англиканскаго Духовенства, нашла горячій откликъ также въ средѣ лютеранъ и нѣкоторыхъ шотландскихъ пресвитерьянцевъ. Соответствующая резолюція, подписанная 72 членами обоихъ съѣздовъ, среди которыхъ было 11 епископовъ, была послана руководителямъ Экуменического Движенія\*).

Первенствующая роль, которая выпала въ этомъ дѣлѣ на членовъ Anglo-Православнаго Содружества и тотъ живой отмѣникъ, который ихъ инициатива встрѣтила въ экуменическихъ кругахъ, являются однимъ изъ показательныхъ примѣровъ зна-

ченія Anglo-Православного сближенія, укрѣпляющаго евхаристическія и соборныя начала въ жизни обѣихъ церквей.

Подобное отношеніе къ Евхаристіи раздѣлялось, однако, далеко не всеми членами Православныхъ делегаций. Характерно, что подавляющее большинство Православного духовенства, прѣѣхавшъ на съѣзды въ Оксфордъ и Эдинбургъ, не взяло ни облаченій, ни сосудовъ, необходимыхъ для богослуженій, несмотря на то, что оба съѣзда длились въ общей сложности цѣлый мѣсяцъ и на каждомъ изъ нихъ было не менѣе 30 Православныхъ делегатовъ. Когда на съѣздѣ въ Оксфордѣ начались все же Православные службы, то обнаружилось, что изъ 7 епископовъ и 11 православныхъ священниковъ, присутствовавшихъ на немъ, только одинъ клирикъ имѣлъ облаченія и могъ уловить молитвенные потребности Православной паствы. На съѣздѣ въ Эдинбургѣ, который состоялся послѣ Оксфорда, Православная Евхаристія совершилась уже почти ежедневно, а въ послѣднее Воскресеніе была отслужена торжественная Литургія, на которую были приглашены Англикане и другие члены съѣзда. Больше 300 человѣкъ присутствовали на этой службѣ и среди молящихся было 25 епископовъ, какъ Православныхъ, такъ и другихъ церквей.

Православная делегація, однако, не использовала этой исключительной возможности для ознакомленія инославныхъ съ літургическимъ богатствомъ нашей церкви. Она не предложила никакихъ объясненій, ни самой службы, ни ея символизма, ни православной традиціи вообще. Въ результатѣ многіе изъ присутствовавшихъ инославныхъ не могли принять разумнаго въ ней участія и не поняли даже значенія антидора, предложенного имъ въ концѣ Литургіи. Эта нѣмота Православныхъ представителей передъ лицомъ Инославныхъ, собравшихся со всѣхъ концовъ зѣра и одушевленныхъ желаніемъ узнать больше о жизни Восточной церкви, была не случайна. Она была лишь проявленіемъ той общей рабости и нерѣшительности, которая характеризуетъ большинство встрѣчъ между представителями нашей церкви и христіанскимъ Западомъ. Причины же ея коренятся въ той доктринальской позиціи, которая защищается сторонниками абсолютического теченія. Согласно ихъ взглядаамъ, Восточного Православія нѣть Церкви, а потому нѣть и христіанства. Только тѣ, кто крещенъ въ Православной Церкви, суть члены Тѣла Христова. Богословы абсолютисты отрицаютъ возможность разлѣній внутри церкви и поэтому, когда они встрѣчаются съ инославными, они попадаютъ въ тупикъ. Съ одной стороны, они отказываются признать ихъ членами церкви, хотя и погрѣшившими противъ Православія, съ другой же стороны они не решаются открыто заявить инославнымъ, что послѣдніе, какъ не принадлежащіе къ Восточной Церкви,

не являются христианами въ дѣйствительномъ смыслѣ этого слова. Подобное утверждение настолько противорѣчить реальности, что его защищать смытъ православные богословы абсолютисты лишь въ полемическихъ статьяхъ, написанныхъ въ непосредственного соприкосновенія съ инославиимъ міромъ.

Отсюда и рождается тотъ странный парадоксъ, что поскольку православные богословы настаиваютъ на томъ, что вѣкъ предѣловъ Восточного Православія не существуетъ Церкви Христовой, постольку они склоняются отъ личныхъ встрѣчъ съ инославиимъ міромъ. Они горятъ въ такихъ случаяхъ искреніемъ обращенія инославныхъ къ Истинѣ, а пасомъ ихъ засчнаго обличенія.

Внутреннія противорѣчія подобной позиціи составляютъ одно изъ наиболѣе серьезныхъ возраженій противъ доктрины оправданности абсолютической позиціи; не менѣе глубоко подрываетъ ее и общепринятая въ настоящее время практика Православной Церкви, признающая дѣйствительными таинствами, совершенные въ инославныхъ церквяхъ, сохранившихъ Апостольское преемство своей іерархіи. Эта послѣдняя молчаливо указываетъ, что предѣлы Церкви не ограничены лишь Восточнымъ Православіемъ.

Таковы иѣкоторые выводы и уроки, которые можно вынести изъ опыта Экуменическихъ съѣздовъ этого года. Участіе въ нихъ работѣ ставить передъ православиимъ сознаніемъ задачу определенія природы и границъ Церкви. Отсутствие яснаго отвѣта на этотъ вопросъ является одной изъ тѣхъ причинъ, которыя мѣшаютъ Восточному Православію, какъ правильному разрѣшенію своихъ внутреннихъ конфликтозъ (старообрядчество, греко-болгарская схизма, зарубежные расколы), такъ и подобающему ему вліянію на инославіи міръ.

Ближайшіе годы явятся, иавѣрное, временемъ работы и борьбы надъ докторомъ о Церкви и отъ побѣды абсолютического или органическаго ученія внутри Православія будетъ зависѣть не только будущее нашей Церкви, но и всего христианскаго мира, ибо мы — православные — можемъ больше помочь дѣлу его объединенія, чѣмъ Римскій католицизмъ или возставшій противъ него Протестантізмъ. Но, чтобы выполнить эту высокую миссію, мы должны почувствовать свою отвѣтственность за вселенскія судьбы христианства и возстановить у себя ту полноту и чистоту церковной жизни, на которыхъ указываетъ самое слово Православіе, избранное восточными христианами для наименованія своей церкви.

Мы переживаемъ времена испытаній и гоненій, и въ ихъ гор-

нілъ провѣряется готовность нашей іерархіи и мірянъ отозвать-  
ся на этотъ призывъ и приступитьъ къ выполнению той вели-  
кой задачи, которая, по волѣ Божіей, возложена на насть —  
членовъ Православной Церкви.

Лондонъ. 6-X-37.

Н. Зерновъ.

## НОВЫЯ КНИГИ

**E. BRUNNER.** *Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom wahren und vom wirklichen Menschen.* Furcht Verlag. Berlin 1937.

Бруннеръ — один изъ наиболѣе плодовитыхъ современныхъ писателей. Онъ не всегда глубокъ, — скорѣе интересенъ, чѣмъ глубокъ, но вѣтъ его книги и брошюры привлекаютъ всеобщее внимание а его литературный даръ, разносторонность темъ, нынѣ затрагиваемыхъ, солидная ученость обезпечиваютъ Бруннеру одно изъ андѣльшихъ мѣстъ въ новѣйшемъ протестантскомъ богословіи. Новая книга Бруннера, посвященная антропологии, не принесетъ новыхъ лавровъ автору, но она заслуживаетъ того, чтобы быть отмѣченной не только по широкой извѣстности автора, но и по цѣнности ея, какъ опыта системы антропологии въ духѣ протестантского богословія. Нельзя, впрочемъ, не пожалѣть о многословіи автора — въ книгѣ 568 стр.! Хотя книга читается легко и съ интересомъ, но она еще больше выиграла бы, если бы была сокращена по меньшей мѣрѣ на половину.

Въ центрѣ книги лежитъ противопоставленіе «истиннаго» и «дѣйствительнаго» человѣка (*Der wahre und der wirkliche Mensch*). Формула очень удачная и обѣщающая, — но по существу раскрыта мало, въ границахъ традиціоннаго протестантскаго ученія о «*gebrochene Mensch*». Самое любопытное здѣсь — это определеніе «сущности человѣка, какъ «отвѣтственности» — причемъ, въ «истинномъ» человѣкѣ (мы бы сказали — до грѣхопаденія, но для Бруннера, какъ это нынѣ стало очень моднымъ, понятіе грѣхопаденія стоитъ антъ порядка времени), понятіе отвѣтственности берется въ смыслѣ «отвѣтной любви къ Богу» (здѣсь имѣеть мѣсто иное слово, прикрытая дешевой филологіей — сближеніе *Verantwortlichkeit* съ *Antwort* на призывъ Бога къ любви — см. S. 268). Въ «дѣйствительномъ» человѣкѣ (мы бы сказали — послѣ грѣхопаденія) отвѣтственность отрывается отъ любви и сближается съ моралью (къ которой Бруннеръ относится ирраціонистски). «Ничто такъ не доказывается, пишетъ онъ, что современный человѣкъ не понимаетъ, что такое отвѣтственность, какъ мораль: мораль есть суррогатъ (*Ersatz*) потерянной отвѣтственности». Хотя смыслъ отвѣтственности, какъ язвствуетъ отсюда утерянъ, тѣмъ не менѣе она и сейчасъ образуетъ метафизическое ядро въ человѣкѣ: «отвѣтственность не есть отринутъ, а есть «субстанція» въ человѣкѣ», пишетъ Бруннеръ (S. 38). Бруннеръ не разъ повторяетъ, что «сущность» человѣка не въ творчествѣ и не

въ свободѣ, въ именно въ отвѣтственности (хотя сознаніе отвѣтственности и по Бруннеру искажено въ «дѣйствительномъ» человѣкѣ. (См. особенно S. 151). «Только сознаніе отвѣтственности и сообщаєтъ пе-  
чать человѣчности, увѣряетъ настъ Бруннеръ: не творчество — даже самое гениальное — выражаетъ сущность человѣка, а только отвѣтственность, которая и заключаетъ въ себѣ «всю тайну человѣка» (S. 175). Все это ученіе Бруннера очень типично выражаетъ односторонній уклонъ въ антропологіи у протестантовъ; едва ли нужно доказывать, что у Бруннера (какъ и у другихъ протестантскихъ богослововъ) не изъ идеи «истиннаго» человѣка усматривается «дѣйствительный» человѣкъ, а какъ разъ обратно. Конечно, это очень глубоко связано съ тѣмъ, какъ толкуется понятіе «образа Божія» въ человѣкѣ у протестантскихъ богослововъ. Въ этомъ вопросѣ Бруннеръ свободнѣе и глубже другихъ протестантовъ (напомнимъ его интересную полемику съ Бартоломѣемъ), но его собственная позиція остается недостаточно ясной. Съ одной стороны, онъ, согласно традиціи протестантизма, учить о «разрушенніи» образа Божія въ человѣкѣ, вслѣдствіе грѣха, но звѣтъ оказывается (см. всю главу «Die Spuren des Gottesbildes» — S. 169 ff.), что образъ Божій все же наліччествуетъ у человѣкѣ...»

Во второй части книги Бруннера мы находимъ опытъ конкретной антропологіи. Эта часть книги блѣдна и слаба. Единственное «важнѣе» стороны въ ученіи о «дѣйствительномъ» человѣкѣ — это отрицаніе того, что въ «самосознаніи» человѣка слѣдуетъ искать послѣднее основаніе личности. Утвержденіе это очень отвѣтственное въ виду того, что почти все построенія философской антропологіи основаны именно на вѣнанѣ самосознанія. Къ сожалѣнію, именно этого пункта, столь существенного для богословскаго построенія антропологіи, Бруннеръ не углубляетъ (S. 221 ff.).

Въ книгѣ Бруннера разыграно много отдельныхъ «интересныхъ» мыслей. О нѣкоторыхъ изъ нихъ приходится пожалѣть, что они не развиты (напр., утвержденіе, что различіе «природнаго» и «сверхприроднаго» въ человѣкѣ отличаетъ «дуорное богословіе» — S. 102. Почему? Эта мысль остается непраскрытої). Но есть и такія мысли, о которыхъ приходится пожалѣть, что они попали въ книгу (напр., недостойной серьезнаго богослова хуленіе Божіей Матері).

В. В. Зѣньковскій.



R. P. F. Mercier et Chan. Franc. Paris. « La prière des églises de rite Byzantin. ». Tome I. Prieuré d'Amay a/Meuse (Belgique), pp. XXXV + 450.

Эта книга вышла въ издаціи бенедиктинскихъ монаховъ изъ Prieuré d'Amay a/Meuse, достаточно хорошо извѣстныхъ по издаваемому ими журналу «Irenikon» и ряду другихъ изслѣдований и монографій о восточныхъ церквяхъ, ихъ богослуженіи и вскетикѣ. Настоящая книга является началомъ задуманной большой трехтомной работы, посвященной богослуженію «бизантинскаго обряда». Книги предпосланы предисловіе Кардинала Тиссерана, секретаря Конгрегаціи Восточныхъ Церквей, и введеніе самимъ составителей, или, лучше сказать, переводчиковъ, т. к. это произведение — скорѣе переводъ, чмъ изслѣдованіе по лингвистикѣ. Введеніе содержитъ рядъ общихъ и необходимыхъ для западнаго читателя свѣдѣній о восточныхъ об-

рядахъ, о православномъ храмѣ, богослужебныхъ одеждахъ и кни-  
гахъ. Въ началѣ каждого чинопослѣдованія данъ его схематической  
идань, что должно очень облегчить читателю знакомство съ весьма  
сложной архитектоникой нашего богослуженія. Цѣль настоящаго из-  
данія дать возможность Западу ознакомиться и познануть въ Право-  
славное богослуженіе. Въ I томѣ содеряются переводы службъ суточ-  
ного круга (вечерни, утренн., повечерн., и т. д.), трехъ чиновъ ли-  
тургій и семи таинствъ. Во II томѣ должны войти переводы службъ  
годичнаго круга, по всейѣ вѣроятности, вслѣдствіи праздниковъ; III  
томъ будетъ содержать перевод чинопослѣдованій Требника (кромѣ  
таинствъ, вышедшихъ въ I томѣ).

Своевременность и польза подобнаго изданія для Западнаго міра  
въ всякомъ смынніи. Западные христіане, отдѣленные волею исто-  
рическихъ судебъ отъ христіанскаго Востока, никогда, однако, не пе-  
реставали интересоваться жизнью его, церковными устройствами,  
его вѣковымъ опытомъ и богатствомъ. Оставаясь въ сторонѣ всѣхъ по-  
пытокъ Рима въ области сближеній съ Востокомъ на базѣ «уни», мы  
имѣемъ въ виду чисто и научный интересъ къ православной и вообще  
восточной літургії, аскетикѣ, мистикѣ. Нельзя не вспомнить, хотя  
бы такихъ монументальныхъ трудовъ, какъ Гоара, Ассемана, Ренодо,  
кардинала Питра и издаваемой теперь подъ редакціей Каброля въ  
Леклерка літургіко-археологической энциклопедіи, исчерпывающей  
полноты. Разсматриваемый переводъ о. Бенедиктина представ-  
ляетъ собой новый и весьма цѣнныи вкладъ въ этой области и без-  
спорно послужитъ къ ознакомленію западнаго міра съ сокровищами  
восточной, точнѣ, православной літургіи. Переводъ дѣлается съ  
греческихъ богослужебныхъ книгъ, но во многихъ мѣстахъ онъ  
спаображенъ примѣчаніями касательно русской или балканской славян-  
ской практики, поскольку таковая разится отъ византійской традиціи  
(напр., чинъ исповѣданія — стр. 349—358). Въ большинствѣ случа-  
евъ составители придерживались римскаго изданія (Конгрегаціи  
Пропаганды) греческихъ книгъ.

Отдавая должное прекрасному изданію, аесьма литературному  
языку и исправному переводу, пельзя не отмѣтить и нѣкоторыхъ ха-  
рактерныхъ, чисто конфессіональныхъ, и т. ск., пропагандистскихъ  
тенденций изданій. Было бы ошибочно думать, что подъ именемъ «мо-  
литвъ византійскаго обряда», издатели собираются дать Западному  
христіанскому міру переводъ літургического материала Православ-  
ной Церкви въ его чистомъ видѣ. Ихъ задача другая. Они предлагаютъ  
переводъ богослужебныхъ чиновъ Восточной церкви въ томъ  
ихъ видѣ, который только и приемлемъ для уніатскихъ цѣлей Конгре-  
гации Восточныхъ Церквей и въ которомъ слажены очевидныи раз-  
личія догматического и канонического характера. Поэтому этотъ ма-  
теріаль подвергнутъ значительной переработкѣ. Какъ, на примѣръ,  
указемъ прежде всего на вставку имени Римскаго Пераосвященника  
во всѣхъ екстеніяхъ, многоглѣдіяхъ, поминовеніяхъ и т. д. Еще болѣе  
замѣтной и важной является молитва эпиклезы (призываія Св. Духа)  
въ літургіяхъ Іоанна Златоуста и Васілія Великаго (стр. 240—241 и  
261—262). Въ настоящемъ изданіи, какъ и во всѣхъ римско-католиче-  
скихъ миссалахъ и уніатскихъ літургіонахъ, установлены слова  
Спасителя («Прінимите, ядите...» и проч.) напечатаны крупнымъ, жир-  
нымъ шрифтомъ, какъ якобы совершительныи формулы освященій  
Даровъ, тогда какъ самая молитва эпиклезы и слова освященія напе-  
чатаны мелкимъ шрифтомъ. Этимъ несомнѣнно не можетъ не создать-  
ся у западнаго читателя ложное представление о томъ, что и право-  
славная літургическая традиція и догматика вполнѣ въ дачномъ слу-  
чаѣ согласны съ католической практикой. Что касается символа аѣры

(стр. 45, 237), то издатели предпочли сохранить редакцию безъ «*Filioque*», сославшись въ примѣчаній на то, что такая греческая формула еще не означаетъ «*ex Patre solo*», а потому согласно буллы папы Бенедикта XIV (1742 года), можетъ быть принята, какъ не противорѣчащая римской доктринѣ. Чувствуется подчасъ и недостаточная освѣдомленность въ отношеніи сложной структуры православнаго богослуженія. Такъ, въ чинѣ літургіи Златоустаго положены быть пѣснопѣній літургіи Василія Великаго: «Вечери Твои тайныя» и «Да молчитъ всякая плоть» (стр. 232), хотя, казалось бы, составителямъ извѣстно, что въ Великій Четвергъ и Вел. Субботу положена именно літургія св. Василія (стр. 201).

Во всякомъ случаѣ, кромѣ указанной цѣнности для западнаго читателя и для всякаго интересующагося православной літургикой, настояще изданіе можетъ быть весьма полезно для употребленія (ст. указаніями оговорками) и для православнаго священника при обслѣживаніи имъ нуждъ православной паствы, не знающей иного языка, кромѣ французскаго.

Архим. Кипріанъ.